


Period 2460
3020
96
HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.

Dreiundzwanzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1853.

Inhalt.

Seite

Lust und Liebe im Sittlichen.

Von Dr. J. P. Romang.

Schon vor einiger Zeit vor der durch die Ereignisse veranlaßten Unterbrechung dieser Zeitschrift hatten in derselben zwischen dem Hrn. Herausgeber Ulrici und Hrn. Professor Fechner verschiedene gewiß beachtenswerthe Verhandlungen Platz gefunden über das Lustprincip im sittlichen Handeln. Wie Hr. Fechner richtig bemerkte, ist damit, oder zuerst mit seiner Schrift über das höchste Gut, eine Frage wiederum aufgenommen worden, die seit Langem beinahe verschollen war, und die doch, bis zu ihrer vollständigen Erledigung, für das sittliche Leben und für die Wissenschaft von den sittlichen Dingen eine hohe Bedeutung hat und behalten muß.

Ob die Lust das Princip des sittlichen Handelns sey, oder nicht, oder welche Bedeutung der Lust im Sittlichen zukomme? Diese Frage ist gewiß wichtiger, als gar Manches, was, besonders in der neuern Zeit, von den verschiedensten Standpunkten aus in der Bearbeitung der Wissenschaft von den sittlichen Dingen als dasjenige dargestellt worden ist, worauf es in einer wahrhaft wissenschaftlichen Untersuchung vor Allem ankomme.

Im vollendeten Wissen müßte allerdings die Erkenntniß des Sittlichen ausgehen von den höchsten Principien aller Erkenntniß. Es ist also nicht zu tadeln, wenn diejenigen, welche im Besitze des absoluten Wissens oder einer vollkommenen Wissenschaftslehre zu seyn die Ueberzeugung haben, diese ihren ethischen Untersuchungen zu Grunde legen. Doch wird man gegenwärtig wohl unbedenklich sagen dürfen, daß nicht der aus der Wissenschaftslehre herbeigezogene Apparat der Sittenlehre Fichtes, die kaum mit Unrecht sein reifstes Geisteswerk genannt worden ist, ihren größten Werth gebe, noch der sogenannten Ethik des Spinoza seine geometrische Methode. Ist aber dies von Spinoza

und Fichte zu sagen erlaubt, dann wohl Aehnliches auch von der Hegelschen Bearbeitung der praktischen Philosophie, von Schleiermachers künstlichen Distinctionen und Combinationen, und gewiß von manchen seitherigen Bearbeitungen der Sittenlehre. Das sehr verschiedenartige, aber bei jedem gleich-unzweifelhaft allerhöchste Wissenschaftliche wird wohl nur zum kleinern Theile eine ähnliche Anerkennung als nothwendige Vernunftform, wie die mathematischen Wahrheiten, bei allen wissenschaftlichen Geistern aller Zeiten und Völker erringen. Dem größern Theile nach werden diese oft sehr tiefsinnigen Erörterungen ohne großen Schaden von den Franzosen, Engländern und Italienern ignorirt werden, die doch deswegen nicht als außerhalb der Grenzen des wissenschaftlichen Erkennens stehend anzusehen sind. Ob hingegen die Lust das Gute sey, oder nicht, diese Frage hat für Wissenschaft und Leben heute keine geringere Bedeutung, als zu der Zeit, wo sie für die Griechen das Hauptinteresse zu haben anfing. Je weniger ihr aber sehr oft die gebührende Rücksicht zu Theil geworden ist, um so mehr kömmt den Fechnerschen Abhandlungen wenigstens darin ein Verdienst zu, daß sie wieder einigermaßen das Interesse an diesen Sachen geweckt haben.

Die Frage, ob, nach dem in jenen Verhandlungen hervorgestellten Gegensatz, Liebe oder Lust richtiger das Wesen des Sittlichen bezeichne? wird aber um so eher von neuem wieder aufgenommen werden dürfen, da schwerlich weder von den Verfassern noch von den Lesern jener Abhandlungen wird behauptet werden, daß dieselbe bereits ihre vollkommene Erledigung gefunden habe. Wenn es aber geschehen soll, so wird dies, ungeachtet der langen Zwischenzeit, am schicklichsten und wahrscheinlich am ersten auf eine die Untersuchung fördernde Weise geschehen können, wenn an die Verhandlungen zwischen Fechner und Ulrici angeknüpft wird. Doch ist es uns nicht darum zu thun, uns die Stelle eines Vermittlers zwischen diesen beiden Herren anzumaßen. Unsere Abhandlung, die vor bereits längerer Zeit, infolge einer durch jene Verhandlungen erhaltenen Anregung entstanden ist, wird hauptsächlich insofern auf dieselben Bezug neh-

men, als die Untersuchung der Frage selbst dadurch gefördert zu werden scheint.

Uebrigens bildet sich der Verfasser dieses Aufsatzes nicht ein, daß er werde erledigen können, was seit Aristippos selbst solchen Männern zu erledigen noch nicht durchaus gelungen ist. Nur als ein kleiner Beitrag wird diese Abhandlung hingelegt, ohne zu eigensinnig auf bereits früher Mitgetheiltes zurückzukommen, doch allerdings in der Ueberzeugung, daß, weil bei tiefer gehender Untersuchung der Frage über Lust und Liebe das Wesen des Sittlichen in seiner einfachsten Fassung zur Sprache gebracht werden muß, vielleicht über das zunächst Vorliegende hinaus Einiges dürfte vorgebracht werden können, was der Aufmerksamkeit derjenigen nicht ganz unwürdig seyn möchte, die sich überhaupt für die gründliche Bearbeitung der Sittenlehre interessiren.

Eine epochemachende Grundlegung der Sittenlehre werden kaum sehr Viele in den Fechnerschen Abhandlungen zu finden glauben. Hingegen wird jeder aufmerksame Leser derselben anerkennen, daß Fechner keiner gemeinen Genußsucht und Selbstsucht das Wort redet, vielmehr für das praktische Verhalten die nämlichen Forderungen aufstellt, wie die strengsten Sittenlehrer, wie denn auch schon Epikur dem stoischen Seneca einen großen Theil seiner Denksprüche an die Hand gab. Sein Lustprincip hat, da er die größtmögliche Lust des Ganzen als das Gute darstellt, viel Aehnliches mit dem sogenannten Princip des Wohlwollens *). Ohne Zweifel aufrichtig, und nicht durchaus gezwungen, sucht er seine Ansicht auch mit den Grundlehren des Christenthums in Uebereinstimmung zu setzen. Daß aber die Lust an sich selbst wirklich das Gute sey, davon sind schwerlich Viele durch Hrn. F. überzeugt worden.

*) Auch mit den Ansichten eines sehr guten Mannes, dessen wir mit Liebe und Achtung hier Erwähnung zu thun uns gedrungen fühlen, des verstorbenen Bolzano.

Ulrici stellt der Lust entgegen die Liebe. Und dies ist bei ihm auch keineswegs eine bloße Redensart, wie sie nicht selten bei solchen vorkömmt, die sich ein ganz besonderes Ansehen von Gemüthlichkeit und Christlichkeit zu geben suchen. Das von Manchen sehr obenhin gebrauchte Wort hat bei U. einen tiefen Sinn. Von der Lustempfindung, die allerdings in irgend einer Weise die sittliche That begleitet, geht U. zurück auf das tiefere Wesen des Sittlichen, kömmt dabei auf einen Trieb, als auf den innern Grund (wohl nicht von seiner Auffassung abweichend werden wir sagen können, auf die Kraft) der That, und inwiefern dieser Trieb mit Bewußtseyn geeinigt ist, nennt er ihn Liebe. Er gesteht indessen der Lust eine Bedeutung zu, weit mehr als nicht nur bei den alten Stoikern, sondern auch bei uns seit Kant zu geschehen pflegte, welcher bekanntlich in der Anerkennung der Lust sofort die Selbstliebe, mithin das Pricip der Unsittlichkeit erblickte. Ausdrücklich sagt er, die Liebe ohne die Lust wäre nicht Liebe; die Liebe würde schwerlich als Motiv unsers Willens und Handelns wirken, wenn sie nicht unmittelbar ein Gefühl der Lust zur Folge hätte.

Ebenso sagt umgekehrt Fechner, der Sache nach falle jedenfalls sein Princip ganz und gar mit dem der Liebe zusammen. Beide Gegner stehen so sehr auf einem und demselbigen Boden, daß der eine sagt, es finde eine wesentliche Uebereinstimmung zwischen ihnen Statt, der andere, die Differenz sey keine sächliche, es werde zuletzt darauf ankommen, welche Fassung die größern formellen Vortheile gewähre, die weitere Fortführung der sich im Allgemeinen haltenden Erörterung dürfte in leere Wortstreitigkeiten ausschlagen.

Verhielte es sich wirklich so, dann würden wir Unrecht thun, die Frage wiederum aufzunehmen. Wir glauben aber, dieselbe müsse eben in abstract gehaltener Erörterung entschieden, nicht bloß in concreten Ausführungen und praktischen Anwendungen die eine oder andere Meinung empfohlen werden. Denn auf diesem zuletzt bezeichneten Felde wird jeder dem Gegner ungefähr gleich gewichtige Einwendungen machen können. Muß

z. B. die Lust näher bestimmt werden, wenn nicht aller Selbstsucht und Unsittlichkeit Thür und Thor geöffnet werden soll; so ist andrerseits eben so nothwendig zu bestimmen, welches die sittliche Liebe sey, da es eben so sehr unsittliche Liebe giebt, als unsittliche Lust. Selbst die Bestimmung, Liebe gegen Gott und gegen die Menschen, hat nicht die vollkommenste Deutlichkeit, da es sehr viel darauf ankömmt, wie Gott vorgestellt werde, wie demnach die Liebe gegen ihn sich gestalte. Und ebenso wird der Mensch nicht immer auf die sittlichste Weise geliebt.

Ueberhaupt macht Fechner gewiß nicht ohne Grund über die sogenannten Moralprincipien die Bemerkung, daß sie in ihrer abstracten Fassung keinen bestimmten Inhalt haben. Wir möchten in Ansehung der allgemeinen Principien, von welchen die ganze Sittenlehre sich soll ableiten lassen, uns ein noch ärgeres Paradoxon erlauben, als Fechner kaum eines ausgesprochen hat, nämlich, daß man es aufgeben sollte, dergleichen aufzustellen. Dieselben sind allgemeine Begriffe oder Sätze, unter die, vermöge ihrer abstracten Allgemeinheit, bequemer oder unbequemer der ganze Inhalt des sittlichen Daseyns befaßt, aus denen aber nie von oben herab der concrete Inhalt wirklich abgeleitet werden kann. Man sollte es aufgeben, die Sittenlehre nur als eine Sammlung, im bessern Falle nur als ein System allgemeiner Vorschriften für das sittliche Handeln anzusehen und zu bearbeiten. Man sollte sie anerkennen als ein Wissen, das, ungeachtet der großen Verschiedenheit der Gegenstände, ähnlich wie die Naturwissenschaft oder die Doctrinen der sogenannten theoretischen Philosophie, seinen bestimmten realen Gegenstand habe — nämlich, das sittliche Wesen im menschlichen Daseyn. Diese Ansicht von der Sittenlehre als einem realen Wissen verträgt sich ganz wohl damit, daß auf diesem Gebiete weit mehr, als auf den erwähnten andern, vom Sollen und Gebot die Rede ist und seyn muß. Das sittliche Wesen ist von ungleich weiterem Bereich, als jede andere endliche Existenz, daher kömmt es weniger vollkommen zu der vollständigen, sich doch schon in der unvollkommenen Existenz indicirenden Ent-

wickelung, und aus diesem Grunde hat hier das Sollen ein weiteres Gebiet. Ist aber zugegeben, daß die Wissenschaft des Sittlichen in dem sittlichen Wesen, nicht weniger als die Naturwissenschaft in ihrem Gegenstande, ein reales Object habe: so würde man es zwar vielleicht als die Aufgabe des vollendeten Wissens ansehen können, aus einem einzigen allgemeinen Begriff oder Satz den ganzen Inhalt abzuleiten, aus einem einzigen Mittelpunkt heraus das ganze concrete Wesen zu schauen. Es geht aber wahrscheinlich nicht weniger lange, bis die Sittenlehre diese Aufgabe gelöst hat, als es anstehen dürfte, bis der Naturforscher in gleicher Weise die Natur der organischen Wesen in ihrer Einzelheit und zugleich in der Gesammtheit ihrer Arten und Geschlechter zu erkennen und darzustellen im Stande seyn wird. Wird also dem Naturforscher nicht zugemuthet, seiner Abhandlung ein solches Princip vorauszuschicken; so wird dies auch von dem, der sich mit der Wissenschaft des Sittlichen beschäftigt, nicht zu verlangen seyn, sondern die Hauptaufgabe wird, wenigstens zunächst, darin bestehen, das Sittliche als Gegebenes zu erkennen, und nach den im Gegebenen liegenden Indicationen seiner vollständigen Entwickelung in möglichstem Zusammenhang zu beschreiben. Doch gehen wir zu unserer eigentlichen Aufgabe über.

Die Frage über die Bedeutung der Lust hat gewiß ihre große Wichtigkeit auch für das Leben. Doch allerdings, wie die Verhandlung zwischen Ulrici und Fechner eine Gestalt angenommen hat, kömmt sie zuvörderst hauptsächlich darauf zurück, ob es wissenschaftlich angemessener und zweckmäßiger sey, die Liebe oder die Lust zum Moralprincip zu erheben*). Und gewiß wird, wie U. sagt, die Moral, die auf dem Princip der Liebe sich aufbaut, ein etwas anderes Ansehen gewinnen, als die, welche vom Princip der Lust ausgeht.

In praktisch populärer Lehrdarstellung und Ermahnung würden Männer, wie diese freundlichen Streiter, so sehr mit

---

*) Zeitschr. XIX. 39.

einander übereinstimmen, daß es dem nur auf diesem Boden Stehenden ein bloßer Wortstreit zu seyn scheinen kann, ob man die Lust aus der Liebe, oder vielmehr die Liebe aus der Lust hervorgehen lasse*). Für die tiefer gehende Untersuchung ist es indessen kein bloßer Wortstreit.

Es ist die Frage, was das Gute sey? Nun wird man ganz im Allgemeinen immer mit Aristoteles und denen schon vor ihm sagen können, das sey das Gute, wornach Alles strebe**). Diese Alten meinten also, von irgend einem Streben hänge jede Gütervorstellung ab. Aristoteles sagt freilich an einer Stelle seiner sorgfältigsten Untersuchung über die Lust, es sey bestreitbar, ob wir die Lust des Lebens wegen anstreben, oder das Leben wegen der Lust, denn beide scheinen innigst verbunden zu seyn und keine Ausscheidung zuzulassen***).

Dies gerade ist indessen der Punkt, auf den eine tiefer gehende Untersuchung eingehen muß. Davon, ob die Strebung nach eigner Lebens- und Wesensentfaltung das Erste sey, die Lust aber dieser nachfolge, oder ob umgekehrt eine vorausgehende Lust die Strebung erst errege, davon hängt der Entscheid ab über die wahre Bedeutung der Lust in allem Handeln, und namentlich auch im sittlichen Handeln. Ulrici neigt sich zur erstern Annahme hin, oder wohl sagen wir richtiger, er ist für dieselbe entschieden, denn er hebt die Bedeutung des Triebes hervor, und findet nur in der Befriedigung des Triebes die Lust. Fechner dagegen sieht die Lust für das Erste an, indem er die Liebe, also, um zunächst wenigstens bei dieser Fassung zu bleiben, die lebendige, ihrer selbst bewußte Strebung, für einen durch die Lustvorstellung bestimmten Antrieb erklärt. Dagegen sagt U. er vermöge nicht einzusehen, wie die Lust nicht bloß das Bewußtseyn der Liebe, sondern die Liebe selbst zu erwecken im Stande seyn solle.

---

*) Ebend. p. 36.

**) Aristot. Ethic. Nicom. I., 1.

***) ibid. X., 4, 11.

Vielleicht hat er damit bereits eher zu viel als zu wenig zugegeben, indem die Lust wohl nicht einmal das Bewußtseyn der Liebe erst erweckt, sondern das Bewußtseyn schon in einer gewissen Priorität vorhanden seyn muß, damit Lust eintreten könne. Er macht sehr natürlicher Weise auch die Thatsache geltend, daß die Strebung oft der Lust wenigstens ursprünglich vorhergehe, z. B. wenn das Kind die Mutterbrust ergreife, ehe es eine Lusterfahrung daran gemacht habe. Fechner kann diese Thatsache nicht als bedeutungslos abweisen, meint indessen sie für seine Ansicht auszubeuten, indem er sagt, es wirke hier der Antrieb einer Unlustvorstellung (wohl richtiger Unlustempfindung). Dies eben Angeführte ist auch das letzte Wort in diesem Streit gewesen. Hier werden wir die Untersuchung wieder aufnehmen müssen, wenn wir sie weiter führen wollen.

Es wird dieser Behauptung gegenüber gefragt werden müssen, ob eine Unlust entstehen könne, ohne ein vorhandenes aber unbefriedigtes Streben? Mit bloßen Beispielen und äußerlichen Thatsachen dringt man aber der Sache nicht auf den Grund. Es muß versucht werden, die Begriffe der Sachen scharf zu denken.

Trieb und Streben einerseits, Befriedigung oder Nicht-Befriedigung, Lust oder Unlust andererseits, finden sich überall bei einander, wenigstens in dem seines Zustandes sich bewußten Wesen. Es fragt sich aber nicht, welches von beiden stellt sich als das Erste dar? denn, wie Aristoteles sagt, sie sind zu innig verbunden, um in sinnlicher Erfahrung deutlich außer einander zu erscheinen; sondern es muß gefragt werden, welches ist als das begrifflich, und daher, selbst wenn es sich nicht äußerlich so darstellt, auch zeitlich Erste zu denken?

Trieb, strebende Kraft, erkennen gewiß Alle bei jeglichem Handeln an, auch wenn sie den Trieb nicht ausdrücklich sehr hervorheben. Ebenso können auch die, welche der Lust keine sittliche Bedeutung zugestehen, vielmehr in jeder Beimischung von Lust eine Verunreinigung des Sittlichen finden, nicht leugnen, daß bei der ungehemmten Entwickelung und naturgemäßen Be-

friedigung des Triebes Lust entsteht, bei Hemmung und Nicht-Befriedigung hingegen Unlust.

Was nun bei dem Worte Trieb zu denken sey, ist kaum durch eine Erklärung deutlicher zu machen, als der in seiner abstracten Allgemeinheit zu den deutlichsten gehörende Begriff für jeden, der eine Erklärung fassen könnte, bestimmt genug ausdrückt — strebende — allenfalls könnten wir sagen treibende, nämlich sich selbst zu weiterer Entfaltung forttreibende — Kraft In diesem Sinne ist auch anderwärts, z. B. auf dem rein physiologischen Gebiete, von Trieben die Rede. Das wird schon bestreitbar, wie die jeweilen anzuerkennende treibende Kraft zu fassen sey; daß aber eine solche auch beim menschlichen, namentlich auch beim sittlichen Handeln angenommen werden müsse, wird niemand bestreiten wollen. Die Analogie mit dem Triebe des bloß natürlich, physisch Lebendigen wird auf dem sittlichen Gebiete nicht zu sehr geltend gemacht werden dürfen; Trieb aber, in der angegebenen Bedeutung des Worts, ist nothwendig auch im sittlichen Wesen.

Anbelangend die Lust wird Fechner von Ulrici ausdrücklich dafür gelobt, daß er die unbeantwortliche Frage, was die Lust sey, abgewiesen *). Nachher handelt jedoch U. selbst in einer Weise von diesen Sachen, daß in seiner Erörterung eine Erklärung der Lust liegt, und er würde schwerlich mit uns zufrieden seyn, wenn wir sagten, er habe nichts vorgebracht, was zur Aufhellung dieser Frage beitrage. Er betrachtet die Lust als etwas nicht Ursprügliches, sondern als hervorgehend aus einem Gefühle von Harmonie, nach welcher das subjective sittliche Wesen einen Trieb habe. Dieses Gefühl der Harmonie oder Zusammengehörigkeit, verknüpft mit dem Triebe nach immer vollkommenerer Uebereinstimmung nennt er Liebe, und unterscheidet dieselbe von der Lust, obschon er diese unmittelbar aus jenem entstehen läßt.

Mit einer fast sonderbaren Sprödigkeit hält er jede Er-

*) Zeitschr. XVII. p. 269.

klärung der Lust zurück, nachdem er diese kaum leichtere und kaum mehr nothwendige der Liebe auf verdankenswerthe Weise gegeben hat. Er will, wie schon angeführt worden, seinem Gegner zugeben, daß die Lust das Bewußtseyn der Liebe zu erwecken im Stande sey. Indessen wird er gewiß nicht sagen wollen, daß die Lust Bewußtseyn, wo noch gar keines vorhanden gewesen, hervorrufe, etwa wie der Stahl den leuchtenden Funken aus dem Kiesel schlägt. Wo Lust ist, da ist gewiß bereits ein Gefühl, ein Innewerden des eigenen Sinnes und Zustandes, also eine Art von Bewußtseyn. Im bewußtlosen Zustande findet auch keine Lust Statt. Allerdings mag oft nach bereits eingetretenem Lustbewußtseyn das Bewußtseyn der Förderung durch das in irgend einer Weise Gegenständliche, nach welchem der Trieb des Subjects, als nach einem Zugehörigen, Ergänzenden, zustrebt, deutlicher werden, man mag sich dieses Verhältnisses seines subjectiven Wesens zu dem bestimmten Objectiven deutlicher bewußt werden: Bewußtseyn aber muß bereits vorhanden seyn, wenn Lust stattfinden soll, und wenn die Liebe nicht erst aus der Lust entsteht, wohl auch Bewußtseyn der Liebe.

Was kann wohl im Lustgefühl oder Lustbewußtseyn *) gefühlt und gewußt werden, wenn nicht, wie denn beide Gegner in ihren Erörterungen auch auf diese Vorstellungs- und Ausdrucksweise hingetrieben wurden, die Befriedigung, wir sagen weiter die Nicht-Hemmung, die Förderung des eigenen Wesens? Dies eben, Gefühl oder Bewußtseyn der Wesensförderung, wenn wir nicht sehr irren, ist die Lust. Von der Liebe ist die Lust allerdings zu unterscheiden, inwiefern in der Lust das Gefühl einseitig oder doch überwiegend erfüllt ist von dem für sich gefühlten eigenen Zustand, in der Liebe aber mehr an dem Gegenstande, nach welchem das Streben, die Sehnsucht der Zusammenschließung und Einigung, gerichtet ist. Die Lust, als solche, würde demnach, wenn irgend

*) Wir unterscheiden Lustgefühl und Lustbewußtseyn, wie auch Fechner Lustzustände anerkennt, in denen das Bewußtseyn nicht die Weise des Gefühls an sich trägt.

Lust und Liebe auseinander gehalten werden sollen, immer auf der Seite des eigenen, individuellen Selbst liegen, also selbstischer Art seyn, während in der Liebe das Selbst sich an das Andere hingiebt, mehr die Förderung des Geliebten, als die eigene, sucht. Beide würden freilich auf jedem Punkte der Entwickelung, sobald und so lange Liebe und Lust vorhanden sind, in innigster Verbindung stehen, doch in ungleichem Verhältnisse. Ohne alle Lust wird schwerlich lebendige Liebe stattfinden, und eben so wird die Lust nicht vorhanden seyn, ohne irgend eine Liebe; aber das Eine wird hier, das Andere dort sehr zurücktreten.

Wir haben es gewagt, eine Antwort zu versuchen auf die Frage, was die Lust sey? Zu unserer Entschuldigung müssen wir denn, wie schon in einer frühern Mittheilung in dieser Zeitschrift *), daran erinnern, daß schon Plato sagte: der Weg in das Seyn und Bestehen für die beseelte Art sey Lust **), und Spinoza dem Sinn nach sehr ähnlich: laetitia est transitio a minore ad majorem perfectionem ***). Daß ein Uebergang in Seyn und Bestehen, und zwar von geringerem zu relativ höherem Seyn, im Lustgefühl, so weit es reicht, empfunden werde, ist nicht zu leugnen. Auch bei den für das Gesammtdaseyn zerstörendsten Genüssen wird, so lange Reiz und Lust währen, eine theilweisige Erregung und scheinbare Steigerung des Seyns und Lebens empfunden. Und inwiefern ein Genuß Verderbniß des ganzen Wesens bewirkt, wird derselbe nicht nur von Fechner, sondern schon von Epikur nicht für wahre Lust anerkannt. Wir glauben nicht, daß die angeführten Erklärungen Plato's und Spinoza's von jemand als wesentlich unrichtig nachgewiesen worden seyen, zweifeln auch nicht, daß Ulrici, sobald er von jenem Element des Strebens nach vollkommenerer Uebereinstimmung und Einigung abzusehen sich verstünde, das von ihm beschriebene Gefühl der Harmonie und Befriedigung als Lust würde gelten lassen.

*) Zeitschr. Jahrg. 1844. S. 126.

**) Plato, Phileb. S. 32.

***) Spinoza, Ethic. III. Affect. def 2. 3.

Trieb, strebende Kraft ist nothwendig sowohl in der Lust als in der Liebe, und damit Lust oder Liebe entstehe, muß das strebende, treibende Wesen zugleich bewußtes Wesen seyn. Welches aber ist das Erste, der Trieb, das reale, lebendige, strebende Wesen der Seele, oder die Lust? Diese Frage wird ohne Zweifel selbst Fechner dahin beantworten, der Trieb sey das Erste. In der bestimmten Liebe oder Lust ist zwar insofern der Trieb nicht vor dem Gefühl oder Bewußtseyn, als die Liebe und Lust nicht wirklich zu Stande kommen ohne Gefühl und Bewußtseyn. An sich aber kömmt, nach der allgemeinen Entwickelungsweise des menschlichen Seelenwesens, dem Triebe eine Priorität zu vor der Lust. Denn Lust ist nicht denkbar ohne vorhandenen Trieb, mit dem Triebe jedoch ist noch nicht sofort eigentliche, wirkliche Lust gegeben.

Wenn nun aber der sittliche Trieb, die strebende Kraft des realen, sittlichen Wesens, nach der Lust als solcher strebte, so würde der Lust dennoch die erste Bedeutung im sittlichen Handeln zukommen. Die Lust würde als das Sittlich-Gute anerkannt werden müssen. Denn, wie Aristoteles sagt, wornach gestrebt wird, das ist für jegliches Wesen das Gute. Fechner kann nun zwar nicht ganz und gar alles der Lust vorausgehende, sogar nicht alles unbewußte Streben in Abrede stellen, doch hält er an der fast allgemein angenommenen Ansicht fest, das lebendig strebende Wesen strebe nach der Lust. Dürften wir indessen die Frage an Hrn. F. stellen, ob man das Sittliche thun, z. B. Wort halten, Wahrheit reden solle, weil es Lust gewähre, oder weil es gerecht und löblich sey? so sind wir überzeugt, er würde sich leichter entschließen, zu sagen, weil es recht und löblich sey, als weil es Lust gewähre, obschon er ohne Zweifel lieber die Frage vor der bestimmten Beantwortung zurecht legen würde.

Die Wesensförderung der beseelten Art (nach Platonischem Ausdruck) wird als Lust empfunden. Ohne lebendig strebendes Wesen keine Lust, — dies steht fest. Noch aber sind wir nicht weiter gekommen in der Beantwortung der Frage, ob der Trieb nach der Lust strebe als nach seinem Ziel. Daß er wenigstens

nicht immer auf Lust im eigentlichen Sinne ausgeht, dies ergiebt sich jedenfalls aus Erscheinungen, wie jene von beiden Parteien in diesem Streite angeführte von dem Kinde, das die Mutterbrust ergreift, ehe es noch eine Erfahrung von der ihm dadurch zu Theil werdenden Lust hat. Eine Lustvorstellung ist in solchen Fällen nicht wirksam, ist nicht Antrieb zum Begehren und Handeln. Fechner glaubt jedoch auch solche Fälle zum Vortheil seiner Ansicht wenden zu können durch die Bemerkung, es wirke hier ein Gefühl der Unlust, welcher in der eintretenden Strebung zu entfliehen gesucht werde. Und allerdings würde die Aufhebung der Unlust wenigstens beziehungsweise als Lust betrachtet werden können. Aber zugegeben, das Kind werde durch das wirkliche Gefühl eines Mangels getrieben, so kann es doch, wenn es noch nie getrunken hat, nicht eine bestimmte Lust an der Mutterbrust suchen. Die Strebung scheint im ersten Moment mehr derjenigen ähnlich zu seyn, in welcher die Pflanze sich dem Lichte zuwendet, als derjenigen, die auf wirkliche Lust ausgeht. Zuweilen mag allerdings die, von der einen Seite betrachtet, durch keinerlei vorausgehende Lustreize angeregte Strebung durch empfundene Unlustreize aufgeregt worden seyn. Dies ist jedoch nicht immer der Fall. Fechner selbst erkennt eine Region des Unbewußten im Seelenleben an, also würde er auch vor der entschiedenen Bewußtseynsentwickelung, sey es der allgemeinen oder der beziehungsweisigen, unbewußte Strebungen anerkennen sollen, die denn auch nicht eigentlich auf Lust ausgehen können. Die Strebung wird in solchen Erscheinungen jedenfalls nicht durch eine bestimmte Lustvorstellung geleitet. Ja nicht einmal eine Unlustempfindung scheint dabei die Richtung zu geben. Eine solche Empfindung möchte wohl allgemeine, unbestimmte Manifestationen eines Bedürfnisses veranlassen, wie sollte sie aber auf die Mutterbrust hinweisen? Solchen ganz primitiven Strebungen kann nur ein dunkler Instinct zu Grunde liegen, vermöge dessen das strebende Wesen bewußtlos das Zugehörige, seinem Zustande Entsprechende sucht. Denn gesetzt eine Unlust würde empfunden, so kann, wie bemerkt, keine Vorstellung von

der in der Befriedigung des Bedürfnisses eintretenden Lust vorhanden seyn, ehe eine solche Befriedigung Statt gefunden hat. Wenn auch ein Unlustreiz den Antrieb gäbe, so giebt er doch gewiß nicht die Richtung. Diese nimmt der Trieb vermöge seiner Natur auch ohne die Lust zu kennen.

Man würde gewiß nicht richtig annehmen, jeder wirklichen Strebung gehe, wenn nicht eine Lustempfindung, doch jedenfalls eine Unlustreizung voraus. Der Bildungstrieb der Pflanzen strebt zwar nicht ohne allen Reiz, doch ohne Lustreiz. Und da Lust und Unlust wenigstens auf der Grenze des Physiologischen stehen, so kann es nicht ganz unerlaubt heißen, auch solche Beispiele herbeizuziehen. Vielleicht ist anzunehmen, in der Regel gehe ein Unlustreiz dem bewußten Streben vorher, aus dem Bedürfniß erzeuge sich das Streben, die Empfindung des Bedürfnisses aber sey die eines Mangels, also einer Unlust. Fechner wird jedoch bei seiner Theorie der Lust gerade am wenigsten die Lust durchaus nur in eine Aufhebung der Unlust setzen. Doch es verhalte sich hiermit wie es will. Auch die Unlusterregung, welche den ersten Antrieb geben soll, ist nicht zu denken ohne einen bereits in Strebung begriffenen Trieb. Lust und Unlust sind nicht möglich ohne Empfindung, aber sie erzeugen sich nicht blos aus der Empfindung. Nicht alles Empfindende erfährt gleichmäßige Unlustreizungen in den gleichen Verhältnissen. Nur wo eine bestimmte Strebung rege ist, wird ihre Hemmung zur Unlust; so lange aber die Strebung nicht eingetreten ist, wird auch in den Verhältnissen, die ihre Entwickelung unmöglich machen, keine Unlust empfunden. Dies wird vielleicht nicht am wenigsten einleuchten, wenn es erlaubt ist, an diejenige Art von Bedürfniß, also relativer Unlust, und erst bei entsprechender Befriedigung erfolgender Lust zu erinnern, welche auf der Geschlechtsbestimmtheit beruht. Hier entsteht die Unlust des Bedürfnisses jedenfalls nicht vor der Entwickelung eines bestimmten, früher nicht dagewesenen Triebes. Es ist also auch nicht die Unlustempfindung, was ursprünglich den Antrieb zur Strebung giebt; sondern im Gegentheil, die Strebung muß ebensowohl voraus-

gehen, wenn eine Unlust, als wenn eine Lust entstehen soll. Der Trieb geht also ursprünglich nicht aus auf die Lust, und eben so wenig flieht er ursprünglich vor der Unlust.

Und ähnlich, wie im ersten Moment, wird es sich verhalten in der ferneren Entwickelung. Der Trieb, welcher bei aller Lust und Unlust in strebender Bethätigung vorausgesetzt werden muß, wird fortwährend nicht nach der Lust streben, als nach seinem eigentlichen Ziel. Die Lust und Unlust wird zu seiner Erregung dienen, oder vielmehr bei seiner Erregung durch andere Reize eintreten, nicht aber ihm das seiner Natur entsprechende Ziel bestimmen. Wenn sie dies ursprünglich nicht konnte, wie sollte sie es später können? Lust und Unlust hangen fortwährend ab von der Natur des zu Grunde liegenden Triebes, nicht aber die Erregung des letztern von einer Lust, die ohne ihn entstanden wäre. Selbst der im Genuß wirklich genossene Gegenstand bedingt die Lust weit weniger, als die Beschaffenheit des Triebes, der dabei in Thätigkeit ist. Dies zeigt sich am auffallendsten, wenn die nämlich Speise dem Einen angenehm ist, dem Andern aber unangenehm, oder wenn demselbigen Menschen im kranken Zustande Ekel erregt, was sonst sein Lieblingsessen war. Worauf der Trieb ausgehe, dessen Förderung als Lust, die Hemmung aber als Unlust empfunden wird, kann hoffentlich später gezeigt werden. Hier ist es uns darum zu thun, nachzuweisen, wie die Strebung schon der ersten Unlust vorausgehen muß. Nehmen wir an, eine Wachsmasse wäre von der lebendigsten Empfindung durchdrungen, so ist dennoch nicht zu denken, daß ihr aus irgend einem Eindruck eine Unlust entstehen könnte, denn jede Form, jeder Eindruck würde ihrem Wesen gleich sehr entsprechen. Es ist auch gewiß etwas gar nicht Seltenes, daß Menschen ohne festen innern Halt in einer bestimmten Lage weniger Unlust empfinden, andre aber weit mehr, nicht weil die erstern in höherm Maaße weise wären, sondern weil den letztern eine größere Festigkeit und Strebsamkeit einwohnt.

Unzweifelhaft findet nicht nur, nach Plato und Spinoza, in der Lust ein Uebergehen zu relativ gesteigertem Seyn, beim

bloß leisen Wohlbefinden wenigstens eine Uebertragung des ungestörten Zustandes aus dem frühern Moment in den spätern Statt, und nicht nur beruht alle Lustempfindung auf dem Triebe; — sondern der Trieb, weil er doch unzweifelhaft der Lust und Unlust vorhergeht, weil er ursprünglich strebt, ehe man das ihn begleitende Gefühl der Lust kennt, und auch später, nachdem die Lust bekannt geworden, wohl meistens im Momente der Bethätigung strebt ohne deutliches Bewußtseyn der Lust, — er strebt offenbar nicht nach der Lust als nach seinem eigentlichen Ziel, und ist das überall das Gute, wornach gestrebt wird, so ist auch die Lust überhaupt nicht das Gute.

Wir glauben die hiermit ausgesprochene Ansicht als die richtige erwiesen zu haben in Hinsicht auf jede Art von Lust. Und wir erlauben uns, an die, welche unsere Darstellung nicht gelten zu lassen geneigt seyn werden, die Zumuthung zu stellen, daß sie doch, was unsers Wissens bisher nirgends geschehen ist, diese Dinge und Hergänge so darstellten, daß eine gründliche Einsicht in dieselben zu Stande komme. Wie gewöhnlich davon gesprochen wird, ist dies gar nicht der Fall. Es findet sich dabei kein tieferer Gedanke weder von den jedesmal bereits gewordenen Zuständen noch von ihrem Werden.

Und wenn man wahrscheinlich hartnäckig bestreiten wird, daß die in Zuständen der Lust und Unlust stattfindende Strebung nicht auf die Lust selbst ausgehe, so wird man jedenfalls zugeben, daß das wahrhaft sittliche Wesen nach den allermeisten Lüsten gar nicht strebe, und daß auch die Lust, deren, und ohne Zweifel der wahrhaftesten und dauerhaftesten, es doch allerdings theilhaftig wird, daß sie, je höher und wahrhafter die Sittlichkeit ist, ihm auch nachdem sie eingetreten, nicht die erste Bedeutung habe. Gewiß liegt in jeder Tugendübung eine hohe Lust, wenngleich nicht eine sinnlich lebendige Empfindung, und vielleicht hat Aristoteles nicht ganz Unrecht, wenn er sagt, die Glückseligkeit, welche die Energie der Erkenntniß begleite, sey die vollendeteste: gewiß aber würde auch Fechner den nicht für den vollkommensten Wahrheitsforscher und Weisen ansehen, dem

es bei seiner geistigen Thätigkeit nur zu thun wäre um die dabei eintretende Lust.

Nach was strebt denn der Trieb? was würde denn das eigentliche Gute seyn? Der Trieb, als solcher, seinem eigentlichen Wesen nach, strebt in jeder, sowohl der ursprünglichsten als in jeder spätern Entwickelung, nach der Entfaltung oder doch Erhaltung des Wesens, dessen Energie er ist. Diese, die Entfaltung und Erhaltung des eigenen Seyns, ist für jedes Wesen das ihm eignende Gute.

Diese Erklärung mag zunächst als bloße Behauptung hingestellt zu seyn scheinen. Wird aber, wer unsern bisherigen Auseinandersetzungen gefolgt ist, und eingesehen hat, daß der Trieb jeder Lust und Unlust vorhergeht, und nicht auf die Lust ausgeht, wird er sich weigern können, sie als die einzig mögliche gelten zu lassen? Was ist doch das Streben des Triebes Anderes, als eine solche Erhaltung und Entfaltung des eigenen Wesens? Schon haben wir gesagt, daß die Analogie des physischen Bildungstriebes nicht durchaus wird gelten können auf dem physischen und ethischen Gebiete. Doch wird auch niemand sie ganz und gar abweisen wollen. Was könnte aber der physische Bildungstrieb sowohl im pflanzlich als im animalisch Lebendigen Anderes anstreben, als eben die Erhaltung und Entfaltung des bestimmten Wesens? Und daß es auch auf dem psychischen Gebiete sich mit den niedern Trieben ungefähr so verhalten dürfte, wird man wohl noch zugeben, wofern nur der Lust dabei doch ihre Geltung gelassen wird. Hingegen für das Sittliche wird man unsere Auffassung nicht zugeben wollen. Der Trieb, welcher nur auf seine Selbsterhaltung, auf seine eigne Wesensentfaltung ausgehe, sey nothwendig egoistisch, also ganz eigentlich unsittlich. Der angemessenste Ausdruck für diese Ansicht wäre jener Spinozistische: Suum Esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi. Diese Auffassung müßte zu weit schlimmern Consequenzen führen, als die Geltendmachung der Lust im Sinne Fechners, ja vielleicht selbst des Epikur. Wir erwidern einstweilen auf diese Einwürfe nur, daß es

für die Bedeutung eines jeglichen Gutes darauf ankommen wird, welches Esse erhalten, welches Utile gesucht werde. Wir vermögen eben, weder nach den Weisungen der Analogie verwandter Triebe, noch nach dem allgemeinen Begriff des Triebes, die Tendenz der Strebung oder des Triebes anders zu denken. Daher wollen wir versuchen, diese Ansicht durchzuführen. Zunächst aber ist jetzt von der Bedeutung zu sprechen, welche in allem, auch im sittlichen Handeln der Lust zugestanden werden muß.

Fechner legt großes Gewicht darauf, daß nicht selten ein Gegenstand, gegen welchen wir früher eine Abneigung empfanden, uns theuer werde, nachdem wir die Lust kennen gelernt, die er uns zu verschaffen geeignet sey. Und auch wo nicht auf frühere Abneigung spätere Zuneigung folgt, ist ohne Zweifel die Lust häufig ein Antrieb zum Begehren und Handeln. Dies können wir zunächst zugeben, ohne in Widerspruch mit unsern obigen Aeußerungen zu gerathen. In Beziehung auf das Erste bemerkt Ulrici: dies erkläre sich daraus, daß diese Gegenstände zum Theil mit unserm Wesen harmoniren, zum Theil nicht, daß aber der Grad der Harmonie den der Disharmonie überwinde, oder das Disharmonische durch Gewöhnung daran seine Kraft verliere. Im Wesentlichen müssen wir diese Erklärung als die auch auf unserm Standpunkt richtige anerkennen. Es scheint jedoch nicht überflüssig. auch hier etwas tiefer auf die Sache einzugehen. Denn jener Einwurf wird Vielen für die Bedeutung der Lust von großem Gewicht zu seyn scheinen.

Etwas Gemischtes muß wohl bei solchen Erscheinungen Statt finden, theilweisiges Entsprechen bei theilweisigem Nichtentsprechen. Es wird aber ein Mehrfaches angenommen werden müssen auch auf Seiten des Subjects, nicht nur des Objects. Es sind, gesetzt sie seyen in die innere Einheit des Wesens zusammengefaßt, der Triebe, der strebenden Kräfte gar mancherlei in einem jeden. So lange wir nun eine Abneigung gegen eine Sache empfinden, nimmt die Erregung derjenigen Triebe das Bewußtseyn ein, welche bei dem Gegenstande keine Befriedigung

finden. Gewährt derselbe aber später Lust, so sind entweder vorher schlummernde Triebe seither in uns rege geworden, (wofür sich, wie schon erinnert wurde, die nicht am wenigsten überzeugenden Beispiele finden würden auf dem Gebiet der geschlechtlichen Verhältnisse), oder wir sind mit dem Gegenstande so in Berührung gekommen, daß er uns eine andere Seite zukehrt, wo denn, vermöge dieser andern Berührung auch früher nicht gekannte Befriedigungen eintreten. In beiderlei Fällen wird es geschehen können, daß die neueingetretene Lust die frühere Unlust oder Gleichgültigkeit überwiegt. Es empfiehlt sich allerdings bei dieser Betrachtung der Ausdruck, der Lustreiz errege den entsprechenden Trieb, werde also zum Antrieb. Doch die Lust ist niemals eine unabhängig von dem schon vorhandenen Triebe zu Stande gekommene Kraft. Die Lustreizung besteht, tiefer gefaßt, nur in der Berührung des Triebes von fördernden Einflüssen, die Unlustreizung aber in Einwirkungen, die den Trieb verletzen, ihn aber nicht schwächen, sondern zur Reaction aufregen. Das eigentlich Treibende ist niemals die Lust oder Unlust, sondern die unter den jeweiligen Einflüssen entbundene Kraft des Triebes selbst. Meistens wird allerdings nach genossener Lust die Begierde größer. Allein auch dann strebt der Trieb nicht sowohl nach der Lust selbst, als nach seiner eignen Wesensentfaltung; denn der in dem Verhältnisse, welches zu einer Veranlassung von Lustempfindung geworden ist, erregte Trieb ist wenigstens vorübergehend durch die veranlaßte Erregung stärker geworden, strebt daher in gesteigerter Kraft, und natürlich in der dabei einmal genommenen Richtung. Wie der angemessene Reiz die gesunde Erregung des Triebes ist, so ist Ueberreizung ein Uebermaaß dieser Erregung, in welcher sich die strebende Kraft erschöpft, so daß dann nothwendig Erschlaffung nachfolgen muß, und in dieser die Unfähigkeit zum Genusse, selbst wenn der Gegenstand auf die nämliche oder noch vorzüglichere Weise vorhanden wäre. Dies zeigt sich abermals bei gewissen Arten der Lust auffallender, als bei andern, und bei solchen Erscheinungen möchte sich wohl Mancher am ersten überzeugen, daß bei der Lust nicht

nur der Trieb betheiligt ist, sondern daß die Lust wesentlich auf vorausgehendem Triebe beruht.

Und keineswegs steht mit dieser Ansicht im Widerspruch die Lust der Hoffnung und die Unlust der Angst oder Besorgniß. Fechner meint, diese Arten von Lust und Unlust lassen sich nicht aus Befriedigung oder Nichtbefriedigung erklären. Wir hingegen vermögen uns schlechterdings nicht den Lustcharakter der Vorstellung, welcher für Fechner eine so große Bedeutung hat, zu erklären, wenn wir nicht überall, wo ein solcher sich findet, einen befriedigten oder unbefriedigten Trieb annehmen dürften. Auch bei diesem Punkte wird es wohl nicht überflüssig seyn, zu Ulrici's nur kurzer Erwiderung etwas hinzuzufügen, obgleich wir nicht etwas wesentlich Anderes zu sagen haben.

Lust der Hoffnung und Unlust der Besorgniß tritt nur da ein, wo die beseelte Art, nach Platons Ausdruck, nicht bloß des Gefühls des gegenwärtigen Zustandes fähig ist, sondern auch der Vorstellung zukünftiger Zustände, und ihr Gebiet ist im nämlichen Verhältnisse bei verschiedenen Wesen ausgedehnter, wie dasjenige des Bewußtseyns überhaupt. Bei der Voraussicht tritt dann vermöge der Natur bewußter Lebensentwickelung das nur noch Vorgestellte wirkend in den gegenwärtigen Moment des Bewußtseyns herein, ähnlich wie in der Erinnerung das Vergangene und nur noch im Bewußtseyn Erhaltene. Die Art der Einwirkung ist ganz ähnlich bei der Voraussicht wie bei der Erinnerung, es wird aus der Voraussicht nicht leicht ein eigentlicher Reiz sich erzeugen, wenn das Vorausgesehene nicht aus früherer Erfahrung bekannt ist. Ist aber kein strebender Trieb vorhanden, so entsteht beim bloßen Hinausblick in die Zukunft noch weniger eine Lust- oder Unlustregung, als im gegenwärtigen Moment bei der Berührung mit den wirklich vorhandenen Gegenständen. Die Erweiterung des Bewußtseyns bewirkt eine Erweiterung der Strebung, und die Aussicht auf gedeihliche Entwickelung des strebenden Wesens erregt den Trieb in vorausgenommener Befriedigung; und ganz entsprechend drückt die Voraussicht künftiger Hemmung ganz in der Weise gegenwärtig

wirklicher Nichtbefriedigung die Strebung nieder. Wie U. bemerkt, wird bei der Hoffnung immer eine Strebung nach Zusammengehörigem, bei der Furcht eine Abneigung gegen Nicht-Entsprechendes stattfinden. Wir vermögen uns eben so wenig vorzustellen, wie diese Erscheinungen ohne die Grundlage eines Triebes, der in der Anticipation des Künftigen in der Vorstellung Befriedigung oder Nicht-Befriedigung findet, möglich seyn, als wie sie in dem der Vorstellung zukünftiger Möglichkeiten fähigen strebenden Wesen nicht eintreten sollten. Ja es möchte selbst hier, ähnlich wie in den ursprünglichsten unbewußten Strebungen, bisweilen durch die bloße Voraussicht fernerer gedeihlicher Entwickelung der Trieb sich einigermaßen erregt fühlen, auch ohne daß er die bei derselben eintretende Lust schon aus früherer Erfahrung kennte.

Nach dieser mehr noch zur Abwehr von Einwendungen, als zur Ausführung unserer Ansicht beigebrachten speciellen Erörterungen, müssen wir, zu unserer eigentlichen Aufgabe zurückkehren. Die Stellung der Lust zum Triebe im Moment, wo wirklich beide im Bewußtseyn vorhanden sind, und demnach die Bedeutung der Lust im sittlichen Leben und Handeln genauer zu bestimmen suchen.

In der frühern Erörterung haben wir die Priorität des Triebes, der realen, strebenden Energie, gleichsam im ersten Moment der Entwickelung nachgewiesen. Das, wornach die reale Energie eigentlich strebt, ist gewiß nicht sowohl die Lust, als die Entwickelung und Erhaltung des eigenen Wesens. Inwiefern dies für die ganze Auffassung des Sittlichen und für die wirkliche Lebensrichtung einen Unterschied macht, werden wir gegen das Ende unserer Abhandlung mit einigen Worten besprechen. Zuvor aber gebührt es sich, der Lust ihre geziemende Anerkennung zu Theil werden zu lassen.

Ist die Lust auch nicht selbst das Gute, so schien sie doch seit dem Anfang der sorgfältigern Untersuchung der sittlichen Dinge, selbst bei ernstem sittlichem Streben, zum Guten wenigstens mitzugehören. Wir wissen nun die Hauptmomente, auf

welche es hier ankommt, nicht richtiger und schärfer zu fassen, als Schleiermacher sie bestimmt hat. „Das Sittliche wird gesetzt in ein so und nicht anders Seyn oder Thun des Menschen, oder aber nicht in das so Seyn oder Thun selbst, sondern nur in eine bestimmte Beschaffenheit des Bewußtseyns von einem Seyn oder Thun“ *). Das Letztere ist allerdings in sehr scharfem und richtigem Ausdruck das Wesen der Lust. Und es ist ein Vorzug dieser Fassung, daß dadurch hervorgehoben wird, wie die Lust jedenfalls an einem Seyn oder Thun haftet. Wenn nun gleich nicht jegliche Lust zum Sittlich-Guten zu rechnen, sondern gar manche auch nach Fechner entschieden vom Bösen ist; so frägt sich nichtsdestoweniger, ob es nicht eine Art von Lust gebe, der eine sittliche Bedeutung, ein eigentlich sittlicher Werth zukomme? Ist die Lust am Seyn, so wird eben so nothwendig dem sittlichen Seyn, als irgend einem andern eine Lust einwohnen, da dasselbe wesentlich und nothwendig ein seiner selbst wie seines Gegenstandes sich Bewußtes ist. Lust und Liebe werden im Sinne unserer frühern dahin einschlagenden Bemerkung unterschieden werden können, daß die Lust mehr auf der subjectiven Seite liege, die Liebe hingegen auf das Objective gehe, und damit scheint die Lust nicht die vorzüglichste Stellung in Ansehung des sittlichen Werthes einzunehmen. Doch ein Werth scheint der Lust immerhin auch zukommen müssen, wenn ja der doch so stoisch strenge Kant es als eine Hauptforderung des Sittengesetzes aufstellte, fremde Glückseligkeit zu fördern. Denn kömmt der fremden Glückseligkeit eine solche Bedeutung zu, so ist auch der eigenen eine ähnliche zuzugestehen, und zwar nicht nur für die Andern in Beziehung auf mich, sondern für einen jeden selbst, im Sinne jener Alten, welche die Glückseligkeit für das Gute ansahen.

Ist es, wie man denn diese Grundanschauung nicht umstoßen wird, Energie, reale, strebende Kraft, mit deren ungehemmter Bethätigung die Lust eintritt, wie bei ihrer Hemmung

*) Schleiermacher, Kritik d. Sittenl. S. 52.

die Unlust: so ist zwar das Seyn der Energie, oder des Triebes, das Erste, die Grundlage, auf welcher die Lust ruht; diese wird aber eben so nothwendig mit jener verknüpft seyn, als dieselbe ihr zu Grunde liegt, um so mehr, je wesentlicher einer bestimmten Energie zukömmt, vom Bewußtseyn durchdrungen zu seyn.

Aristoteles, welcher, obschon sehr verschieden von Aristipp und Epikur, sich doch eben so wenig als Fechner scheute, die Glückseligkeit als das Gute darzustellen, sagt an einer Stelle, der Energie folgt die Lust *). An eine zeitliche Folge, die einen Zwischenraum zuließe, ist aber nicht zu denken, denn die Energie muß selbst noch gegenwärtig seyn, wenn die Lust entstehen soll. Richtiger ist sein häufig gebrauchter Ausdruck, die Lust vollende die Energie **). Indessen ist auch diese sehr treffende Erklärung mit Sorgfalt zu fassen. Wenn Aristoteles, wie Schleiermacher sagt ***), die Lust nur am Ende der Handlung erblickt hätte, so würden wir nicht ganz mit ihm zusammenstimmen können. Dies ist jedoch seine eigentliche Meinung sicherlich nicht. Er könnte nicht so vielerlei Lust als Lust anerkennen, wenn er nur am Ende der vollendeten Thätigkeit sie anerkennen wollte, denn selten könnte von einer Thätigkeit gesagt werden, sie sey eine auch nur in ihrer Art schlechthin vollendete. Die Lust ist das unmittelbare Bewußtseyn, meistens das gefühlsmäßige, des eigenen in gedeihlicher Entwickelung begriffenen Seyns, der jeweiligen Energie in ihrer jeweiligen Entwickelung. Mit jeglichem Moment der Energieentwickelung ist, wofern nicht anderweitige Einflüsse verhindern, daß man zum reinen entsprechenden Bewußtseyn derselben gelangt, eine der Intensität dieser Energie und dem Grade ihrer Entwickelung entsprechende Lust verbunden, und nur so lange und inwiefern die Energie sich fortsetzt, erhält sich die Lust, was ebenfalls schon

*) Ethic. Nic X. 4. 9.

**) ib. X., 4. 8. passim.

***) Krit. d. Sittenl. S. 241.

von Aristoteles hervorgehoben wird *). In jedem Moment aber ist die demselben eigenthümliche Lust in einem gewissen Sinne die Vollendung der in dem Momente vorhandenen Energie. Sie ist keineswegs, nach den Stoikern, ein nur beiläufig Miterzeugtes. Kaum werden wir die Sache richtiger bezeichnen können, als mit dem vollständigen Ausdruck des Aristoteles: sie sey die Vollendung der Energie (nämlich der sich ihrer selbst bewußten) ähnlich wie für die in voller Kraft Stehenden die Schönheit und Blüthe der Jugend **). Wohl aber möchten wir, hierin abweichend von seiner Erklärung, sagen, sie sey wirklich inne wohnend der Thätigkeit, nicht eine nur hinzugekommene Vollendung. Dies ist das Verhältniß der Lust zur Thätigkeit, auf allen Stufen der Entwickelung der letzteren. Je vollendeter aber die Thätigkeit oder Energie, desto vollendeter nothwendig auch die Lust. Und zwar gilt diese Bestimmung, wie auch bei Aristoteles in der scharfsinnigen Abhandlung, auf die wir wiederholt Bezug genommen haben, überhaupt für die Lust. Auch die niedrigsten Arten der Lust beruhen irgendwie auf Energieen, und sind auf die angegebene Weise in jedem Moment die Vollendung derselben im subjectiven Bewußtseynszustand. Unbestreitbar aber gehört die Lust in diesem Sinne auch zur sittlichen Lebenserfüllung, sonst würde das Sittliche nicht auf ihrer selbst sich bewußter Energie beruhen. Gott, welcher als der Allein-Gute auch das Wesen und Verhältniß der wahren Tugend bestimmte, ist so gütig, daß er, nach dem Aristotelischen Ausdruck, gleichsam als ihre Blüthe im Bewußtseyn, die Lust mit ihr verbunden hat. Ja ohne Zweifel ist das die Tugend begleitende Bewußtseyn die wahrhafteste und höchste Lust. Eben deswegen aber, weil die Lust an sich doch nicht das Wesenhafte im Guten ausmacht, und es so viele Lust giebt, die nicht zum Guten gehört, hat sonst dieser Name den Tugendhaftesten zu gemein geschienen, um das Gute zu bezeichnen, und die, welche wie

*) Ethic. Nic. X., 4, 9.

**) ib. X., 4, 8.

Aristoteles, nicht geringschätziger, als sich gebührt, von der Lust redeten, haben für dieses denn doch Höhere lieber einen andern Namen, den der Glückseligkeit gebraucht.

Man wird Die nicht voreilig tadeln sollen, die mit Aristoteles die Glückseligkeit, oder in dem sehr ähnlichen Sinne Fechners die Lust, als das höchste Gut darstellen. Doch kömmt für die Würdigung ihrer Ansicht Alles darauf an, daß sie die Glückseligkeit und die sittliche Lust deutlich bestimmen. Die Lüste unterscheiden sich, wie Aristoteles trefflich nachweist *), nach den Energieen, deren Gefühl oder Bewußtseyn sie sind. Er bestimmt auch auf jedenfalls nicht unbefriedigendere Weise als Fechner, die Glückseligkeit als die tugendgemäße Energie des höchsten Vermögens der Seele **), und erkennt nur den mit vollendeter Tugend Thätigen als den Glückseligen an ***). Auch solche, die in weniger edler Weise, als F. die Lust als das höchste Gut darstellen, sehen sich genöthigt, nicht auf die sinnliche Lebendigkeit des Gefühls das größte Gewicht zu legen, sondern den meistens weniger acuten, dafür aber nachhaltigern Lüsten den Vorzug zu geben, womit sie dann auf eine Oekonomie der Lust geführt werden, nach welcher ein besonnener Mensch ein sehr geregeltes und wohl ganz anständiges Leben führen mag. Besonders ist es gewiß Fechners aufrichtigste Ueberzeugung, daß nur das im Sinne der strengsten Moralisten sittliche Leben wahre Lust gewähren oder erreichen könne. Weniger edle Geister lassen sich bei ihrem Luststreben eine kluge Oekonomie der Lüste empfehlen, weil die heftigern Lusterregungen nicht lange nachhalten und meistens Unlust zur Folge haben. Edlere aber, gesetzt sie erkennen nicht nur an, daß das, was von jedem sich seiner selbst bewußten Wesen als ein Gut angestrebt wird, von diesem auch in einer Art von Lustempfindung genossen wird, sondern halten die Lust selbst für ein Gut, unterscheiden, wie

*) Ethic. Nic. X., 5.

**) ib. X., 7., 1.

***) ib. I., 10. —

Aristoteles, niedrigere und edlere Energieen. Demnach hat ihnen auch nur diejenige Lust einen Werth, welche die Energie des höchsten Vermögens der Seele begleitet, und zwar dieses Vermögen in seinem gesunden Zustande, und in Beziehung auf das Vorzüglichste von dem ihm Entsprechenden *). Dieses höchste Vermögen aber wird man immer am besten Vernunft nennen, und entweder für das an sich selbst Göttliche halten, oder doch es als das Göttlichste von dem, was im Menschen ist, anerkennen. Dieses höchste Vermögen in seiner ungehemmten und ihrer selbst sich bewußten, also von der vollkommensten Lust begleiteten Energie ist das Sittlich-Gute. Aber die ihm eigenthümliche Lust ist nicht das Hauptmoment im Guten, sondern das Wesen selbst in seiner Energie, dessen Verwirklichung, nicht aber dessen Genuß, die Energie oder der Trieb anstrebt.

Die niedern, dem leiblichen Wesen angehörenden Energieen werden in einer wahrhaft sittlichen Werthschätzung ebenfalls eine Bedeutung haben, inwiefern die ungehemmte Entwickelung derselben diejenige des höhern Vermögens unterstützt, was im durchaus gesunden menschlichen Zustande allerdings der Fall ist, da die gesunde Seele nur im gesunden Körper sich recht wirksam erweisen kann. Und ebenso wird denn auch der einer jeglichen Energie einwohnenden Lust eine entsprechende Bedeutung zukommen. Doch nur in diesem Sinne hat die niedere Energie und Lust einen Werth. Und jede Energie mit ihrer Lust wird zum Bösen, deren Erregung, sey es überhaupt, oder wenigstens in dem bestimmten Moment, die Wirksamkeit des höhern Vermögens hindert.

Man sollte aber annehmen können, die Größe und Reinheit der jeweiligen Lust werde in jedem Momente und auf jedem Gebiet, also auch auf dem sittlichen, genau entsprechen der intensiven Kraft und wirklichen Entwickelung der bestimmten Energie. Gewiß kömmt das Maaß der Energie und der Grad

*) Aristot. Ethic. Nic. X., 4, 5. u. 7, 1.

ihrer Entwickelung bei der zugehörenden Lust in Rechnung. Indessen wird sehr selten das Gesammtgefühl eines bestimmten Moments im wirklichen Bewußtseynleben einer bestimmten einzelnen Energie genau entsprechen, weil selten das Bewußtseyn von einer einzigen Energie ganz ausgefüllt ist. Aus den Gegensätzen und Zusammenwirkungen verschiedener Energieen entstehen gar mancherlei Trübungen. Eben so wird, nach einer frühern Bemerkung, gerade die kräftigere Energie, so lange sie noch nicht ihre vollständige Entwickelung gewonnen hat, die noch vorhandene Unvollkommenheit lebhafter empfinden lassen. Die sinnliche Lebendigkeit der Empfindung darf überhaupt auf keinem Gebiete hoch angeschlagen werden. Abgesehen aber von solchen Gegenwirkungen und Störungen würde allerdings der vollendetern Energie auch die vollkommenere Lust einwohnen. Und nicht ohne allen Grund wäre Aristoteles geneigt, der Energie des theoretischen Vernunftvermögens die höchste Glückseligkeit zuzuschreiben, die, wenn sie durch die ganze Länge des Lebens nachhalten könnte, ein mehr als menschliches Leben ausmachen würde *). Es giebt wohl nicht leicht einen Lebenslauf, welcher an Glückseligkeit gleich kommen dürfte demjenigen eines Aristoteles oder Humboldt, sozusagen durch die ganze Länge seines Daseyns erfüllt von der höchsten, begünstigtesten und erfolgreichsten theoretischen Thätigkeit. Doch als die allerhöchste wird man diese Energie und die ihr eigenthümliche Lust nicht ansehen, nicht mit Aristoteles, der Gottheit bloß diese Art von Wirksamkeit zu schreiben dürfen; der Gottheit eignet gewiß nicht nur eine Energie des Wissens, sondern eben so wesentlich eine Energie des realen, schaffenden Seyns. Dieser ist sich Gott ohne Zweifel in göttlicher Weise nicht weniger bewußt, als der wissenden, und wohl denken wir billig nicht am wenigsten an dieses Bewußtseyn Gottes, wenn von seiner Seligkeit die Rede ist. Es wird immerfort richtiger gesagt werden, Gott ist die Liebe, als Gott ist die Theorie, die Betrachtung. Und wenn in Hinsicht

*) Ethic. Nic. X., 7, 7.

auf das Göttliche diese Auffassung sich aufdrängt, so ist sie gewiß noch weniger abzuweisen beim Menschen. Das Höchste und Göttlichste wird auch beim Menschen nicht sowohl in der Erkenntniß als solcher anzuerkennen seyn, abgesehen von ihrer Beziehung zu dem, was man das Praktische nennt, als vielmehr in diesem letztern, in der das reale Vernunftleben ausmachenden Energie. Diese würde freilich in ihrer Vollendung, doch nicht jederzeit in den einseitigen und unvollkommenen Entwickelungen, geeinigt seyn mit der entsprechenden Energie des Wissens. Jedenfalls ist in der vereinigten Energie des theoretischen und praktischen Vernunftvermögens und zugleich in der im Gefühl und Genuß derselben bestehenden Glückseligkeit das höchste Gut des Menschen zu erkennen.

Wiederholt haben wir indessen schon gesagt, daß im Guten die Lust nicht das Erste und Wesentlichste ist. Wir fügen zu dem mehr im Allgemeinen, in Hinsicht auf die Energieen überhaupt, Gesagten nur noch ausdrücklicher hinzu, daß nach der Natur ihrer Verbindung mit der Tugendenergie die eigenthümliche Lust der Tugend, oder die Glückseligkeit, dieser nicht zukömmt als ihr von außen herzukommender Lohn, sondern, nach Aristotelischer Ausdrucksweise, als ihre Vollendung; oder mit Spinoza könnte man sagen: beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra, quia eadem gaudemus, libidines coërcere possumus*). Der Trieb geht nirgends, am wenigsten jedoch bei der wahrhaft sittlichen Strebung, auf den Genuß, auch nicht auf den höchsten Selbstgenuß des Vernunftwesens, sondern die eigne Wesensentfaltung ist sein eigentliches Ziel; aber in dieser hat das Vernunftwesen auch sofort seinen Selbstgenuß und in seinem vollkommensten Selbstgenuß seine vollkommenste Kräftigkeit. Fechner, der sich so ernstlich bemüht, seine Theorie mit den Grundsätzen des Christenthums in Uebereinstimmung zu bringen, wird auch gewiß den Ausspruch Christi in seinem gan-

*) Ethic. V. prop. 42.

zeu Gewicht anerkennen, wo dieser von solchen, die bei dem, was sie äußerlich Löbliches thaten, eine Lust suchten, sagt: sie haben ihren Lohn dahin. Auch Thaten, wie die von F. so weitläufig behandelte des Curtius, haben sicher auch nach seinem eignen Urtheil mit ihrem sonstigen Lohn ihren ganzen sittlichen Werth dahin, wenn es dem, der sie ausrichtet, dabei zu thun ist um eine Lust, und nicht zuvörderst um die That. F. giebt gewiß zu, daß die That des Curtius keinen sittlichen Werth hätte, daß sie andern Eitelkeiten gleichartig wäre, wenn er dabei, wir sagen nicht einmal ausschließlich, sondern wenn er in erster Linie nur den Nachruhm angestrebt, und nicht vielmehr deswegen gehandelt hätte, weil seine That, auch wenn sie nicht anerkannt würde, das Beste, Verdienstvollste sey von Allem, was in den sittlichen Gesichtskreis eines solchen Mannes in solcher Zeit und Lage fallen konnte. Hieraus ergiebt sich auch wohl auf die überzeugendste Weise, daß die Lust an und für sich nicht das sittlich Gute seyn kann, denn was, so wie es zum Ziel einer Handlung gemacht wird, dieser ihren sittlichen Werth raubt, kann unmöglich das Gute seyn.

Hier ist nun endlich der Ort, wo wir dem schon erwähnten Einwurf begegnen können, daß es scheinen kann, nach unserer Auffassung komme Alles auf das Spinozistische suum Esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi zurück, und wir verkehren das Sittliche weit ärger in das eigentlich Unsittliche, als die Anhänger des Lustprincips. Wirklich hat es beinahe das Ansehen, wir können, ungeachtet der scheinbaren Zusammenstimmung mit U. jedenfalls die Liebe nicht als das Princip des Sittlichen anerkennen, da vielmehr das Streben der Selbsterhaltung, also die Selbstsucht, uns die Stelle des Princips einnehme.

Wie wir oben schon sagten, es kommt darauf an, welches Esse erhalten, was für ein Utile gesucht werde. Wo eine Einzelexistenz weiter, als ihr in dem allgemeinen Zusammenhang der Dinge gebührt, sich erhalten, und ihren Einzel-Nutzen suchen will, ist dies Selbstsucht, und die Selbstsucht ist das Böse.

Die Energie der höchsten Vernunftrealität im menschlichen Daseyn aber sucht zwar ebenfalls sich selbst zu erhalten, zu verwirklichen und insofern auszudehnen. Aber als wahre Vernunftenergie sucht sie nicht im höhern Maaße das Utile der eignen individuellen Existenz, als dasjenige der andern sittlichen Einzelexistenz neben ihr, und eigentlich in Allem das Utile des allgemeinen sittlichen Zusammenhangs. Die Erhaltung und der Nutzen dieses letztern ist so sehr die ihres eignen Esse und Utile, daß sie, sobald es für die objective Aufgabe nothwendig ist, willig und freudig sich als sinnliche Einzelexistenz aufopfert. Und selbst in Thaten, wie die des Curtius, vermögen wir einen sittlichen Werth nur anzuerkennen, inwiefern eben in diesem Sinne dabei gehandelt wird. Curtius folgte dem eignen Triebe seines Wesens, aber was er für sich als sein höchstes Utile suchte, war eben das Utile seines sittlichen Gemeinwesens. Dieses Streben aber, zwar seine eigne Befriedigung zu suchen, jedoch nur in der Hingabe an das Andere, — dies eben ist Liebe. Will man also der Lust einen andern eben so kurz bezeichnenden Ausdruck gegenüberstellen, so wird man denn doch am angemessensten den der Liebe wählen, obgleich es für die richtigste Behandlung der Sittenlehre nicht entscheidend zu seyn scheint, ob die Liebe als sogenanntes Princip an die Spitze gestellt werde.

Anhänger des Lustprincips von einer Gemüthsrichtung, wie F. mögen von Anfang bis zu Ende in dem ganzen Verlauf ihres sittlichen Denkens und Lebens sich in wesentlicher Uebereinstimmung fühlen mit Gegnern, wie ihm wenigstens in den frühern Jahrgängen dieser Zeitschrift entgegengetreten sind. Indessen besteht doch wirklich ein Unterschied in der Auffassung des Sittlichen zwischen ihm und denen, welche der Lust eine Stellung anweisen, wie wir in dieser Abhandlung zu thun gesucht haben. Und wenn nicht bei Geistern, wie F., so wird doch bei der Menge die Proclamation der Lust als des höchsten Guts leicht schlimme Wirkungen haben. Nicht nur wird, wie Ulrici seine Gegenbemerkungen schließt, die Moral, die auf dem Princip der Liebe sich aufbaut, ein etwas anderes Ansehen haben,

als die, welche vom Princip der Lust ausgeht; sondern wir sind überzeugt, daß auch der Geist der erstern ein anderer seyn, daß sie auch in praktischer Hinsicht den Vorzug verdienen wird.

Die theoretische Durchführung der Auffassung, welche in Ulrici's oder in unserer Weise der Lusttheorie entgegengesetzt ist, wird indessen nicht durchweg viel leichter seyn, als die der letztern, ausgenommen daß Fechner neben den ihm eigenen zugleich auch mit unsern Schwierigkeiten zu kämpfen haben wird. Schon haben wir gesagt, es sey eben so nothwendig, zu bestimmen, welche Liebe, als welche Lust sittlich sey. Und nachdem wir nun unsere eigene Ansicht kenntlich gemacht haben, müssen wir sagen, eben so nothwendig sey die Bestimmung, welchen Energieen und Vermögen der sittliche Werth zukomme im Gegensatze zu den nicht sittlichen. Doch auch F. muß die nämliche Unterscheidung machen zwischen niedern und höhern Wesenselementen im menschlichen Daseyn, und nur durch eine solche Unterscheidung, in welcher er alles Sinnliche und Egoistische ausschließt, kömmt er dahin, nicht die Lust des Individuums, sondern die des Ganzen für das Gute zu erklären.

Unser Widerspruch gegen F. ist übrigens aus einer Gesinnung hervorgegangen, und, wie wir meinen, in einer Weise durchgeführt worden, daß er uns denselben verzeihen wird. Mit Ulrici, so weit wir aus seinen kurzen Andeutungen seine ethische Grundanschauung zu erkennen glaubten, würden wir, ungeachtet der abweichenden Weise, in wesentlicher Uebereinstimmung stehen. Wenn dies wirklich der Fall wäre, und er unsere Arbeit als einen kleinen Beitrag zu dem, was er selbst als die wissenschaftliche Aufgabe auf dem vor uns liegenden Gebiet ansieht, gelten zu lassen geneigt seyn sollte; so würden wir uns erlauben, zu bemerken, daß diese Auffassung des Sittlichen zu einer sehr wohl in sich selbst zusammenhängenden Anschauungs- und Denkweise gehört, die er früher nicht geneigt war, gelten zu lassen. Die Zusammenstellung auf dieser Seite möchte denn vielleicht auch als Erinnerung aufgenommen zu werden verdie-

nen, daß in andern Dingen nicht nur bei Einem Manches zu revidiren seyn dürfte.

Die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen.

Vortrag zur Feier des Krönungstages der K. deutschen Gesellschaft am 18. Jan. 1852.

Von **Karl Rosenkranz.**

Vor einem Jahre erlaubte ich mir, an dem heutigen Tage einen Gegenstand zur Sprache zu bringen, der uns gleichmäßig, als Preußen, wie als Deutsche, interessiren mußte. Ich hielt Ihnen von dieser Stelle aus einen Vortrag über das historisch-statistische Verhältniß der Philosophie in Preußen und Deutschland. Die Gunst, mit welcher Sie diesen Versuch aufgenommen haben, ermuthigt mich, heute noch einmal die Philosophie zum Vorwurf zu nehmen. Ueber Philosophie zu einem größeren und unbestimmteren Publicum zu sprechen, hat an sich immer etwas Mißliches, denn, bei der Entlegenheit der philosophischen Studien von unsern sonstigen Beziehungen, ist der Redner nur zu leicht der Gefahr ausgesetzt, unverständlich und langweilig zu werden. Doppelt mißlich, ja ungeschickt kann die Wahl seines Thema's erscheinen, wenn ein politischer Festtag, wie der heutige, die Erinnerung an den Geburtstag unserer Monarchie, die gerechte Erwartung erregt, daß der Redner doch auch der Gegenwart eine Seite abgewinnen werde. In ersterer Beziehung aber glaube ich hier in Königsberg mich in einem andern Falle zu befinden, als ein Redner dieses Tages an einem andern Orte. Seit Melanchthon bei der Gründung unserer Universität hier die Aristotelische Philosophie einführte; seit ein Dreier und Zeidler dieselbe von hier wieder durch ganz Deutschland hin zu glänzendem Ansehen erhoben; seit ein Kant, ein Kraus, ein Herbart

hier gewirkt haben, ist in unserer Stadt das Interesse an der Philosophie eine Gewohnheit geworden. In der zweiten Beziehung aber glaube ich billigen Voraussetzungen dadurch zu genügen, daß ich die Deutsche Philosophie heute nach einer Seite hin betrachten will, nach welcher sie unsere Nation, den Franzosen gegenüber, in einer Eigenthümlichkeit darstellt, die von uns auf andern Gebieten leider nicht eben so gerühmt werden kann, nämlich in ihrer Selbstständigkeit.

Keine Thatsache ist wohl allgemeiner und in ihrer Existenz anerkannter, als die Herrschaft, welche Frankreich auf dem ganzen Europäischen Continent ausübt. Seine geselligen Formen, sein Theater, seine Unterhaltungsliteratur, seine Sprache, seine politischen Ansichten, seine Tagesparolen besitzen auf dem continentalen Europa eine gewisse Allgegenwart. Das Epitheton Parisisch namentlich wirkt mit einer fast magischen Gewalt in Allem, was die Mode und die sociale Technik betrifft. Und nicht etwa erst seit der großen Revolution und den Eroberungszügen Napoleons, nicht etwa erst seit Ludwig XIV. und dem goldenen Zeitalter der Französischen Literatur, nicht etwa erst seit den Auswanderungen Französischer Protestanten nach Preußen, ist dies so; vielmehr ist es auch früher schon so gewesen. Auch unsere mittelaltrige Romantik liefert uns den Beweis, daß längst zuvor die Französische Literatur, Sprache und Sitte wenigstens unseren Adel und unsere Höfe ergriffen hatte. Unsere gesammte höfische Epik steht auf Celtischem Boden. Unsere gefeiertesten Deutschen Dichter, ein Veldeck, ein Hartmann, ein Wolfram, ein Gottfrid, ein Rudolf, sind in ihren Epen ohne Ursprünglichkeit, sind nur Verarbeiter Französischer Vorbilder. Selbst ein großer Theil unserer Volksbücher und Märchen ist Französischen Ursprungs, wie die noch heute gelesenen von den Haimonskindern, von der schönen Magelone, von der schönen Melusine, vom Fortunat, vom Blaubart, vom gestiefelten Kater, und andere.

Oft schon ist die Herrschaft der Französischen Sitte und Sprache so groß bei den Deutschen gewesen, daß edle Gemüther

den Untergang der Deutschen Eigenart gefürchtet und sich der schmachvollen Verachtung und Vernachlässigung unserer Nationalität, der unkritischen Vergötterung des Französischen, der knechtischen Hingabe an dasselbe, voll Scham und Zorn entgegengesetzt haben. Ich erinnere nur an Lessing und Klopstock, an Arndt und Fichte. Wir Deutsche sind freilich Kosmopoliten und kraft dieser Bestimmung, die einmal zugleich unsere nationale, müssen wir auch den Französischen Geist in uns aufnehmen. Allein etwas Anderes ist es, Fremdes sich aneignen, seine Individualität zu bereichern, zu vertiefen; und etwas Anderes ist es, in der Nachahmung des Fremden bis zu dessen gedankenloser Copie herunterzusinken und aller Eigenthümlichkeit baar zu werden. Und dieser Sünde gegen den Geist des Vaterlandes haben sich die Deutschen allerdings zeitweise schuldig gemacht. Sie sind periodisch bis zu Affen der Franzosen herunter gefallen und noch die Revolutionen des Jahres 1848 haben uns gezeigt, wie zahllose Deutsche geschichtvergessen auf dem Gebiete des Staats und der Gesellschaft nur in Französischen Anschauungen lebten, die natürlich für uns sich als unpraktische Abstractionen erweisen mußten.

Wenn es sich nun also verhält, so dürfte die Frage wohl von Interesse seyn, ob denn nicht doch ein Feld existirt, auf welchem wir, den Franzosen gegenüber, unsere Selbstständigkeit behauptet haben und auf welchem sich daher nachweisen läßt, daß sie sogar in Abhängigkeit von uns gerathen sind?

Ich glaube, daß glücklicher Weise nicht bloß in einem Gebiet eine solche Selbstständigkeit bei uns nachgewiesen werden kann, will mich aber hier nur auf ein einziges beschränken, auf das der Philosophie. Als von den Kosmopoliten des Europäischen Staatensystems ist von den Deutschen die Neigung zur Philosophie als eine ihnen natürliche zu erwarten. Universalität der Tendenz und Individualität der Ausführung können im philosophischen Streben sich tief und innig durchdringen. Gestatten Sie mir einen kurzen Ueberblick über die Geschichte der Deutschen Philosophie mit der steten Rücksicht auf das, was

sie von der Französischen empfangen und auf das, was sie ihr gegeben hat.

Die ersten Entwicklungen der Scholastik gehören Frankreich und England an. Deutschland, in welchem noch immer Heiden zu bekämpfen und zu bekehren, Wälder auszurotten und Gefilde urbar zu machen, Städte zu gründen und Handelsstraßen anzulegen waren, trat erst spät in diesen Prozeß ein. Mit seinem Eintritt aber zeigte es sogleich seine Selbstständigkeit.

Die beiden ersten Deutschen, deren Namen die Geschichte der Philosophie uns als Philosophen aufbewahrt hat und die für die Scholastik von entscheidendem Erfolge wurden, waren ein Sächsischer und ein Schwäbischer Graf, Hugo aus einem Blankenburger, Albert aus einem Bolstädter Geschlecht. Hugo war 1097 geboren. Er machte eine wissenschaftliche Reise nach Paris, trat hier in die regulären Kanoniker des Klosters von St. Victor ein, ward bald zu dessen Abt erwählt und starb 1141. Er ward, der dogmatischen Scholastik gegenüber, der Begründer der mystischen und traf in dieser Tendenz mit dem gleichzeitigen Franzosen Bernhard von Clairvaux zusammen. Man muß bei diesem Ausdruck nicht sogleich, wie heutzutage gewöhnlich geworden, an Verworrenheit und Trübheit denken. Für die mittelaltrige Philosophie war die Mystik die Form, unter welcher sie die Unabhängigkeit des erkennenden Subjects von der Tradition schützte. Die Mystik lehrte die Möglichkeit, von Gott selbst über ihn und den Menschen ein absolutes Wissen empfangen zu können. Sie mußte daher einen unendlichen Fortschritt des Erkennens zugeben und eine Psychologie anbahnen, die verschiedenen Stufen der Erhebung der Seele zu Gott festzustellen. Diese Entwicklung des Bewußtseyns von der sinnlichen Gewißheit an bis zur Erleuchtung durch Gott selber bildete von hier ab einen wohlthätigen Gegensatz gegen den logischen Formalismus der scholastischen Dialektik, zumal diese Mystik an der sittlichen Reinheit als Bedingung für die rechte Gotteserkenntniß festhielt. Das Kloster St. Victor wurde durch

Hugo und durch seinen Nachfolger, den Schotten Richard, lange Zeit der Sitz dieser phänomenologischen Richtung.

Albert dagegen faßte Alles, was die Scholastik bis auf ihn hervorgebracht hatte, mit riesenhaftem Fleiß und mit steter Vergleichung der Aristotelischen Lehren zusammen. Er war in den letzten Jahren des zwölften oder den ersten des dreizehnten zu Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, trat früh in den Dominicanerorden, vollbrachte eine Menge der wichtigsten kirchlichen Missionen, mit denen bald die Päpste, bald die Kaiser ihn beauftragten, promovirte in Paris zum Doctor der Theologie, ward Bischof von Regensburg, ward General seines Ordens, durchwanderte auf seinen Visitationen Deutschland nach allen Richtungen, liebte aber nichts so sehr, als die wissenschaftliche Zurückgezogenheit in seinem Kloster zu Köln, wo er 1286 starb. Dieser würdige Mann repräsentirte die scholastische Philosophie nach ihrer Totalität nicht nur, sondern zeichnete sich auch besonders in den Naturwissenschaften aus. Unser Professor Eduard Meyer hat dargethan, daß die herkömmlichen verwerfenden Urtheile über Albert auf völliger Unkenntniß oder noch mehr darauf beruhen, daß man ihn nach dem untergeschobenen Büchlein von den Geheimnissen der Weiber, der Kräuter und Steine höchst ungerecht als einen abergläubischen Phantasten genommen hat, während nach ihm Albert nicht nur den Aristotelischen Schriften freilich nur nach einer Lateinischen Uebersetzung, aber mit richtigem Verständniß folgte, sondern auch vollkommen neue und selbstständige Beobachtungen namentlich aus der Pflanzenwelt machte. Diese Richtung auf eine durch eigene Anschauung empirisch begründete Naturerkenntniß ist dem Scholastiker besonders hoch anzurechnen, wenn auch nicht er selbst den Ruhm davon erntete. Wie in der scholastischen Theologie sein liebster Schüler Thomas von Aquino die Forschungen Alberts erst populär machte, so in der Botanik Petrus de Crescentiis.

Wir überzeugen uns hieraus, daß wir Deutsche uns so großer Anfänge unserer Philosophie wahrlich nicht zu schämen haben. Und eben so wenig des Fortgangs. Jene von Hugo

angebahnte mystische Richtung nämlich trat während des vierzehnten Jahrhunderts im Rheinthal in den sogenannten Gottesfreunden von Straßburg bis Cöln mit einer Kraft und Reinheit auf, welche ihr bis auf den heutigen Tag eine reiche Nachwirkung gesichert hat. Sie alle kennen die glorreichen Namen eines Eckhard, eines Tauler, eines Suso, eines Merswin, an welche sich die asketische Praxis eines Ruysbroek, eines Thomas a Kempis und Anderer anschloß. Es kann nicht meine Absicht seyn, hier auf das Innere der Doctrin der Gottesfreunde näher einzugehen, hier, wo ich nur die Selbstständigkeit der Deutschen Philosophie gegenüber der Französischen prüfen will. Ich begnüge mich deshalb mit der Erinnerung, daß in derselben alle diejenigen Begriffe bereits vorkommen, die in allen productiven Epochen der Deutschen Philosophie so sehr als die unserer Nation eigenthümlichen immer und immer wieder sich geltend gemacht haben, daß selbst auch die sprachlichen Ausdrücke und Wendungen der Gottesfreunde bei uns stets erneuet sind. Von allen Europäischen Völkern der Neuzeit haben wir Deutsche durch jene tiefen Mystiker zuerst eine nationale Philosophie in unserer eigenen Sprache gehabt, eine Philosophie, welche zuerst die Kühnheit hatte, den Begriff des Negativen mit Bewußtseyn in den Begriff Gottes aufzunehmen; eine Philosophie, welche den Begriff der Ichheit vollkommen klar, sogar im Unterschied von dem der Individualität erfaßte; eine Philosophie, welche den nothwendigen Zusammenhang des Wesens und der Erscheinung erkannte; eine Philosophie endlich, die nur im Gedanken der Liebe, der Freiheit, des unendlichen Fortschrittes, der unsterblichen und verklärten Wiedergeburt des Sterblichen in Gott ein Genügen fand. Die naive Kraft der Sprache bei Eckhard, Suso, Tauler ist von einer Begeisterung befruchtet, die in ihrer glühenden Frömmigkeit zugleich von dem speculativsten Wissen durchdrungen ist. Die Kirche verfolgte Eckhard natürlich eben sowohl, als sie die Schüler des Scotus Erigena verfolgt hatte, und sie verfolgte ihn und sie unter derselben Anklage, mit der sie so oft gegen speculative Philosophie aufgetreten ist, nämlich unter

der des Pantheismus. Die spätern Mystiker zogen sich deshalb von den metaphysischen Abgründen der Doctrin zurück, warfen sich auf die Praxis und bildeten die Lehre von der geistlichen Gelassenheit bis zum Extrem individueller Selbstverleugnung aus; durch solche Askese drang die Mystik in weitere Kreise der Gesellschaft, ganz abgesehen davon, daß Philosophieen immer nur durch ihre praktische Seite populär werden. Das berühmte Buch von der Deutschen Theologie, einem unbekannten Verfasser angehörig, faßte gewissermaaßen epitomatorisch das metaphysisch theosophische und das ethisch praktische Element dieser erhabenen Mystik zusammen und übte dadurch, nachdem Luther zumal es empfohlen hatte, in der Reformation und späterhin eine außerordentliche Wirkung aus. Was nun das Verhältniß der Franzosen zu den Gottesfreunden betrifft, so haben sie die metaphysische Großartigkeit und sittliche Keuschheit, sowie die Originalität ihrer Form sich nicht aneignen können, zumal das Schicksal Davids von Dinanto und Amalrichs von Bene in Frankreich besonders schrecken mochte. Zwei Deutsche, Nicolaus von Cusa, aus Trier gebürtig, und Johann Wessel aus Goos in Westphalen, haben im funfzehnten Jahrhundert den speculativen wie den ethischen Gehalt jener Mystik wieder aufgenommen und der erstere wurde, wie neuerlich Clemens gezeigt hat, der Vorgänger des Jordano Bruno, der zweite aber, wie Ullmann gezeigt hat, der Vorgänger Luthers.

Die Richtung auf die empirische Naturanschauung, die wir bei Albert bemerkten, wurde von Paracelsus im sechszehnten Jahrhundert weiter fortgesetzt und mit der Theosophie verschmolzen. So gut als jene Mystiker auf theologischem Boden vom Druck der traditionellen Auctorität sich dadurch zu befreien strebten, daß sie den Sprung in die Tiefen der Gottheit selbst wagten und ihre Persönlichkeit in den heiligen Flammen der unmittelbaren Erleuchtung durch Gott mit Wollust untergehen ließen, ebenso warf Paracelsus auf dem Boden der Medicin die Auctorität dadurch von sich ab, daß er der Natur selber sich zuwandte, wie sie ihre Geheimnisse unsern Sinnen zu offenbaren nicht müde

wird, und daß er den Arzt als einen Priester der göttlichen Kräfte der Natur betrachtete. Wenn Albert aber wanderte, weil die Kirche ihn überall hinsendete und wenn er daher nur gelegentlich zu beobachten im Stande war, so wanderte Paracelsus schon, um zu beobachten; wenn Albert den Aristoteles, auch den Pseudoaristoteles hoch hielt und ihm sich anschmiegte, so warf sich Paracelsus der Natur und dem Volk in die Arme, aus seinen Anschauungen und Instincten, sogar den magischen und superstitiösen, die ächte Schrift der Natur herauszulesen; wenn Albert Lateinisch, barbarisches Lateinisch schrieb, so schrieb Paracelsus Deutsch, zwar auch barbarisches, allein doch Deutsch, das in seiner Naturwüchsigkeit nicht ohne Reiz ist; und wenn Albert in der Stille des Klosters starb, so Paracelsus zu Salzburg in einem Gasthof. Früherhin wurde auch Paracelsus nur als ein Marktschreier behandelt, bis unser Jahrhundert gegen ihn gerechter geworden ist und ihm seinen Platz unter den bedeutendsten Naturforschern und Aerzten erkämpft hat.

Der Erbe sowohl unserer metaphysischen Mystik als unserer phantastisch wilden Naturdeutung wurde Jakob Böhm am Ende des sechszehnten und im Anfang des siebzehnten Jahrhunderts. Er fing damit an, die Spuren des neuen Testamentes im alten zu suchen, entwickelte aber allmälig ein umfassendes System der Ideen Gottes, der Natur und des Geistes; ich sage ausdrücklich System, denn, wenn auch seine Darstellung oft abschweift und sein Ausdruck logisch undisciplinirt ist, so treffen wir doch bei ihm im Hintergrund auf eine ganz geordnete und consequente Weltanschauung. Seine Bildersprache ist oft nur deshalb so bizarr und gewaltsam, weil er, ein armer Schuhmacher, nicht die nöthige Schulbildung besaß, den in ihm gährenden Gedanken diejenige durchsichtige Klarheit zu geben, die er selber anstrebte. Dieser Mangel an Bildung war es auch, der ihn breit und redselig werden und seine an sich tiefen Hypothesen mit asketischen Wendungen und Gebeten vermischen ließ. Aus der frühern Mystik hielt er die Negativität im Begriff Gottes, die in seinem Licht verborgene Finsterniß, das

in seinem Ja enthaltene Nein, und aus der Paracelsischen Naturphilosophie den Begriff der Individualität des Lebendigen fest. Böhme ist von der Aufklärung unterschätzt und von der Romantik überschätzt, bis Feuerbach seinen Werth wohl am richtigsten bestimmt und das wahrhaft Speculative seines Philosophirens am treffendsten zusammengestellt hat. In England fand Böhme durch die Vermittlung von Robert Fludd bekanntlich bald eine große Anzahl von Verehrern. Auf Frankreich hat er erst am Ende des vorigen Jahrhunderts zu wirken angefangen, indem St. Martin, der 1743 geboren ward und 1803 starb, seine Aurora und seine Würzel der Erkenntniß in's Französische übersetzte. St. Martin, den man lange nur unter dem Namen des philosophe inconnu kannte, steht in seiner Bildung unendlich hoch über Böhm. Auch ist er keineswegs, wie manche Neuern zu glauben scheinen, nur ein einfacher Anhänger Böhms. Vielmehr war er schon vor der Bekanntschaft mit ihm ein sehr selbstständiger Denker, der tiefste Antagonist des irreligiösen Materialismus in Frankreich: allein gewiß ist, daß die Kenntniß des Jakob Böhm ihn außerordentlich bestärkte und bereicherte. Damiron, der Geschichtschreiber der neueren Französischen Philosophie, rechnet ihn zur theologischen Schule derselben. Es scheint aber, als ob das Interesse Frankreichs an ihm nicht so groß ist, als das Deutschlands, wo Matthias Claudius, Heinrich Schubert und Varnhagen seine Schriften übersetzt, wo Baader und Hoffmann für ihn Propaganda gemacht haben und letzterer sogar eine Gesammtausgabe seiner sehr zerstreuten und zum Theil nur erst handschriftlich vorhandenen Werke beabsichtigt.

Mit Böhm, der 1624 starb, und mit seinen Anhängern, beendet sich bei uns die mystische Periode unserer Philosophie, in der wir die Selbstständigkeit des Inhalts wie der Form hinreichend erkannt haben. Mit Leibnitz, der 1646 geboren ward, beginnt unsere zweite Periode, die im Wesentlichen encyklopädisch genannt werden kann. Leibnitz war Kosmopolit und Polyhistor im höchsten Grade; aber als Weltbürger liebte er doch sein Vaterland mit dem empfindlichsten Ehrgefühl und als Po-

lyhistor verlor er sich nirgends in einen gedankenlosen Wust eitler Vielwisserei, sondern arbeitete beständig auf die Erkenntniß der Principien hin. Leibnitz war als Monadologe ein Vertheidiger der Individualität und nahm in dieser Beziehung alles Brauchbare unseres spiritualistischen Mysticismus in sich auf. Der Cartesianischen und Spinozistischen Philosophie mußte er sich eben so gut entgegensetzen, als der Hobbesisch-Lockeschen. Leibnitz schrieb Lateinisch, Französisch und Deutsch. Durch seine Französischen Schriften ist er, wie später Friedrich der Große und Alexander v. Humboldt, ein Classiker auch der Französischen Literatur geworden. Seine Theodicee, obwohl der witzigste und bissigste aller Franzosen, Meister Arouet Voltaire, ihr den Pessimismus seines Candide entgegenwarf, hatte auf Frankreich den größten Einfluß. Die optimistische Tendenz ist den Franzosen ganz gemäß und wir sehen sie bei ihnen im System der sogenannten Compensation bis in die speciellste Zergliederung der socialen Zustände hin ausgebildet. In dem Programm der Regierung, nach welchem die Handbücher der Philosophie gearbeitet seyn müssen, die in öffentliche Lehranstalten eingeführt und vom Ministerium des öffentlichen Unterrichts adoptirt werden wollen, finden wir noch jetzt nach der Psychologie und Logik einen Abschnitt: Moral und Theodicee intitulirt, der wesentlich noch auf der prästabilirten Harmonie Leibnitzens und auf seiner Unterscheidung der verschiedenen Gattungen des Uebels beruht. So tief greift also ein Deutscher in den philosophischen Schulunterricht der Franzosen ein! Aber noch mehr. Leibnitz hat gegen Locke ein geniales Werk, die nouveaux essais sur l'entendement humain geschrieben, das jedoch erst lange nach seinem Tode von Raspe herausgegeben wurde. Leibnitz starb 1716 und erst 1765 ward diese unübertreffliche Schrift gedruckt. Wäre sie noch zu Lebzeiten Leibnitzens erschienen, so bin ich völlig überzeugt, daß die Condillacsche Psychologie sich niemals in ihrer sensualistischen Einseitigkeit hätte verhärten können. Und trotz dieses Mißstandes beruht in den Handbüchern der Franzosen in dem Abschnitt der Logik wenigstens das Capitel des

signes et du langage dans leur rapport avec la pensée und des caractères d'une langue bien faite auf den Leibnitzischen Begriffen, die in diesen essais entwickelt sind.

So wenig also Leibnitz in seiner Philosophie eine Abhängigkeit von den Franzosen, vielmehr umgekehrt einen nicht unbedeutenden und dauernden Einfluß auf dieselben zeigt, so wenig läßt sich von Wolf, dem systematisirenden Explanator Leibnitzens, eine solche Abhängigkeit nachweisen und auch Wolfs Logik gilt noch bis diesen Augenblick als diejenige, die von der Französischen Staatsphilosophie zu den auteurs à consulter d. h. zu den Büchern gerechnet wird, aus welchen man sich zur Staatsprüfung in der Philosophie mit legalen Kenntnissen versehen darf.

Nun könnte man denken, daß die Franzosen damals vielleicht im Praktischen unsere Philosophie bestimmt hätten. Allein auch dies ist nicht der Fall, nicht einmal im Politischen. Im Gegentheil sehen wir, daß auch hier ein Deutscher Philosoph auf die Franzosen nachhaltig eingewirkt hat, indem Pufendorfs Natur- und Völkerrecht durch eine dem Könige von Preußen gewidmete Uebersetzung von Barbeyrac 1706 den Franzosen populär gemacht wurde und bei ihnen die Grundlage vieler ähnlichen Werke blieb. Montesquieu's Geist der Gesetze dagegen wurde in Deutschland erst 1782 übersetzt. Pufendorf erst schuf dem von Hugo Grotius aufgestellten Princip der Socialität Geltung.

Oder wollte man glauben, daß die Franzosen durch ihre Skepsis, durch Charron, durch La Mothe le Vayer, durch Bayle, durch Descartes auf die Deutsche Philosophie bedeutend eingewirkt hätten, so ist auch dies ein Irrthum. Die Deutschen hatten durch das Werk Agrippa's von Nettesheim de vanitate scientiarum im sechszehnten und durch Hirnhaimb's Polemik de typho generis humani im siebzehnten Jahrhundert die Skepsis auch bei sich schon in einer so umfassenden Gestalt einheimisch, daß ihnen in der Sache die geistvollere, ironisch feinere Manier der Franzosen nicht gerade Neues darbieten konnte. Die Deutschen genossen damals einer ungleich größeren Preßfreiheit, als die Franzosen, die zum Theil im Auslande, in Genf, in Am-

sterdam, in London und Berlin mußten drucken lassen. Die Deutschen durften noch mit der Sprache herausgehen und Gottsched führte noch in der Vorrede zur Uebersetzung des Helvetius, dessen discours de l'esprit humain das Pariser Parlament hatte verbrennen lassen, als ein Beispiel der politischen Freiheit der Deutschen die Moser'schen Schriften an, deren Freimüthigkeit nach ihm das damalige Frankreich nicht würde haben ertragen können. Der Hauptsitz der Cartesianer war auf den Niederländischen Universitäten, während in Deutschland und selbst in Frankreich nur wenige und sporadische waren. Eben so wenig haben die sogenannten Encyklopädisten auf die Deutsche Philosophie eine große Wirkung geäußert. Man ließ sich die reiche positive Belehrung, welche die Encyklopädie darbot, wohl gefallen und benutzte sie mit Deutscher Verständigkeit, allein die Principien perhorrescirte man. Das berühmt-berüchtigte System der Natur wurde allerdings übersetzt 1784 und neu aufgelegt 1791, jedoch ist kein Deutscher als erklärter Anhänger zu nennen. Es interessirte die Deutschen, weil der Verfasser, wer es nun auch sey, die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Materialismus und Atheismus darzuthun bemüht war. Auf unsern damaligen Adel freilich hatte die skeptische, naturalistische und atheistische Philosophie der Franzosen keinen geringen Einfluß, denn unser Adel suchte damals die Spitze seiner Bildung in der Verachtung des Deutschen, in der Vergötterung des Französischen und verbrachte sogar den sauren Schweiß seiner Bauern zu Paris in den Armen Französischer Maitressen. Ja durch Friedrich den Großen, der die Franzosen bei Roßbach schlug, aber Voltaire, d'Alembert, d'Argenson, Jordan zu Freunden hatte, La Mettrie in Berlin beschützte, Maupertuis an die Spitze der Berliner Akademie stellte und sie ihre Abhandlungen Französisch schreiben ließ, was beiläufig bis 1810 dauerte, durch Friedrich, sage ich, war das Französische gleichsam zum officiellen Element aller höhern Geistescultur erhoben.

Wenn nun aber die Französische Philosophie principiell und in den Schulen bei uns keinen Eingang fand, so eroberte sie sich doch im achtzehnten Jahrhundert während seiner ersten

Hälfte im Aesthetischen und während seiner zweiten im Pädagogischen eine glänzende Herrschaft. Boileau und Batteux waren dort, Voltaire und Rousseau waren hier die Tonangeber. Auf beiden Gebieten muß man aber wieder einen Unterschied machen. Im Aesthetischen muß man die Theorie der Kunst von der Eleganz der Darstellung überhaupt sondern. Jene suchte sich das Ansehen zu geben, als wäre sie die Reproduction der höchsten Grundsätze des classischen Alterthums. Die Franzosen dünkten sich Nachahmer nicht nur, sondern Fortsetzer der antiken Kunst zu seyn. Ihre Auffassung der Aristotelischen und Horazischen Poetik galt ihnen als absolute Wahrheit und ihre künstliche Epik, ihre rhetorische Lyrik, ihre berechnende Dramatik, für eine der Schönheit der Alten ebenbürtige Schöpfung. Es ist bekannt genug, wie sehr die Deutschen in dieser Hinsicht Jahre lang von den Franzosen beherrscht wurden; bekannt genug, wie das Studium der Bibel, der Briten und der Alten selber ihnen allmälig die Augen über die Beschränktheit und Irrigkeit der Französischen Theorie und der Französischen Vorbilder eröffnete, wie endlich Lessing, Klopstock, Herder, Winkelmann die Illusionen über die unbedingte Vortrefflichkeit der Französischen Aesthetik siegreich zerstörten. Ich erinnere deshalb hierbei nur an die Thatsache, daß der Deutsche Geist die Reaction gegen den Französischen Geschmack wirklich durchsetzte und sich eine wahrhaft nationale Literatur erschuf. Allein hiervon sehr unterschieden ist die Einwirkung der Franzosen auf die Eleganz und anmuthige Klarheit der Darstellung überhaupt. Hier waren sie den Deutschen schlechthin überlegen. Der Deutsche wird sowohl nach der Seite der Individualität als nach der der Universalität hin leicht maaßlos. Seine Eigenthümlichkeit verdichtet sich leicht zu einem launischen Idiotismus, seine Allgemeinheit verflüchtigt sich leicht in verworrene Abstractionen, während sein reeller Sinn überdies ihm in den Einzelheiten des Ausdrucks oft etwas Plumpes, Zudringliches, Unfeines, Täppisches giebt. In dieser Hinsicht bedarf der Deutsche des Franzosen. Es ist ihm nothwendig, durch das Studium der Französischen Sprache

und Literatur sich von dem Ueberschwang seines individuellen Gefühls, von dem Unmaaß seines phantastisch sich überstürzenden Denkens, von der Rohheit und Wildheit seiner zu directen Aussprache zu befreien. Die Franzosen des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts arbeiteten ihre Sprache unter dem Druck des kirchlichen und politischen Absolutismus zu einer bewundernswürdigen Feinheit, Zierlichkeit und formalen Klarheit aus. Die strenge Censur der Kirche wie des Staats bewirkte, daß man einerseits, um nicht mißverstanden zu werden, sich der möglichsten Deutlichkeit befliß, und daß man anderseits, wenn man etwas sagen wollte, von dessen kirchlicher und politischer Unerlaubtheit man im Voraus überzeugt war, auf Wendungen und Einkleidungen sann, welche die Gefahr der Anklage beseitigten. Um noch wahr seyn zu können, mußte man witzig werden, mußte man den Ernst in die Vermummung des Komischen kleiden und die Französischen Zustände unter der Fiction Orientalischer darstellen. Die Französische Literatur hat jene zahllosen Versteckspiele, jene Kunst der halblauten Rede, jene perfide Manier zweideutiger Offenheit, jene Unschuld der Lüge, jene sophistische Redseligkeit erfunden, die wir Deutsche endlich auch bei uns einheimisch gemacht haben. Aber sie hat auch jene logische Uebersichtlichkeit, jene Schönheit exacter Beschreibung, jene Leichtigkeit der Uebergänge, jene Gefälligkeit der Anordnung, jene scherzende Urbanität, jene Ironie und Grazie des Tones erschaffen, ohne welche nunmehr auch bei uns eine Darstellung sich nicht mehr anmaßen darf, ein gebildetes Publicum fesseln zu wollen. In dieser Hinsicht nun haben wir den Franzosen auch in der Philosophie Außerordentliches zu danken und es fehlt in unsern Geschichten der Philosophie noch gänzlich an einer Beachtung dieses wichtigen Elementes. Lessing, der das Falsche der Französischen Aesthetik unerbittlich verfolgte, war doch in der Darstellung ein sehr gelehriger Schüler der Franzosen. Namentlich war es Diderot, von dem er lernte, Diderot, den so Viele jetzt freilich nur dem Namen nach kennen und den ich für das größte philosophische Genie der Franzosen halte, dessen Dialoge nament-

lich nur an denen des Jordano Bruno und des Platon ihres Gleichen finden.

Auf dem pädagogischen Gebiet griffen die Franzosen deshalb bei uns so tief ein, weil sie die Formen der Geselligkeit schon überhaupt beherrschten. Ihre Bonnen, ihre Sprach-, Fecht- und Tanzmeister, ihre Schauspieler, ihre Spieler von Profession, ihre Köche, ihre Zofen und Kammerdiener, modellirten ja fortwährend unsern Adel, und die Bürger ahmten allmälig den Adligen nach. Nun entstand aber in Frankreich selbst der Bruch zwischen dem Cultur- und dem Naturprincip in der Erziehung. Jenes wurde durch Voltaire, dies durch Rousseau vertreten. Voltaire war im Angriff auf die Lächerlichkeiten der Gesellschaft mit Rousseau einverstanden. Während dieser jedoch die Geschichte durch einen Sprung auf den Anfang der Natürlichkeit zurückversetzen wollte, begnügte sich Voltaire mit der Verbesserung der gegebenen Zustände, die zu erklären er auch die Geschichte der Sitten schrieb. Mit andern Worten, Rousseau wollte die Revolution, Voltaire nur die Reform. Rousseau entzückte die Deutschen und half ihnen ihre Volkserziehung begründen. Die Basedow, Campe, Salzmann, Wolke, Pestalozzi und zahllose untergeordnete Geister hingen sich ihm an. Rousseau hatte den Drang der Zeit auf Naturanschauung, auf sentimentale Schwärmerei, auf leidenschaftliche Erregungen für sich. Die Genialität, mit welcher in Frankreich die descriptive Naturwissenschaft in de Luc, in Bonnet, in Büffon, in Jussieu, in Robinet, in Bougainville, in Lamarque, in Bernardin St. Pierre auftrat, unterstützte ihn nicht blos in Frankreich, sondern auch bei uns, denn gerade hier lernten die Deutschen mit höchster Begeisterung von den Franzosen. Unsere Forster-Humboldtsche Schule wäre ohne den Vorgang jener Franzosen unmöglich gewesen und Humboldt selber erzählt noch im Kosmos, daß die unvergleichliche Beschreibung der Palmenwälder in St. Pierre's Paul und Virginie ihm die Reisesehnsucht in die jugendliche Seele geimpft habe. Robinson Crusoe's Abenteuer, von dem Aufklärer Campe in Sokratisch seyn sollender Gesprächsform zugeschnitten, wurden

bei uns das unsterblichste Product jener pädagogischen Phase. Das Princip der Natürlichkeit stieg darin bis zur Wildheit herunter und die Naturanschauung entfremdete sich dem culturzerfressenen Europa bis zu einer Amerikanischen noch absolut geschichtlosen Insel.

Kehren wir nun von dieser Betrachtung der großen und unbestreitbaren Abhängigkeit der Deutschen von den Franzosen auf dem ästhetischen und pädagogischen Gebiet zu dem eigentlich philosophischen zurück, so entdecken wir hier sofort wieder die Selbstständigkeit der Deutschen. Ich habe die erste Periode der Deutschen Philosophie von Hugo und Albert bis Jakob Böhm die mystische und die zweite, die Leibnitz-Wolff'sche, die encyklopädische genannt; die encyklopädische, weil weder Leibnitz noch Wolff trotz der unendlichen Vielseitigkeit ihres Wissens und trotz einer verständigen Eintheilung der einzelnen Wissenschaften, ein System im Sinn der Ableitung aller besondern Wissenschaften aus der Einheit eines allgemeinen Princips gegeben hatten. Diese nur encyklopädische Totalität begünstigte den Uebergang der einzelnen Disciplinen in einen vollkommenen Empirismus und Dogmatismus. Die dritte Periode der Deutschen Philosophie, die man gewöhnlich die Periode des Idealismus zu nennen pflegt, ist zugleich die systematische, der fortdauernd erneute Versuch, sich ein Princip in die Mannichfaltigkeit seiner Unterschiede selbst entwickeln zu lassen. Daher bringt uns diese Periode System auf System. Die Philosophie erschwert durch solchen Wechsel namentlich den Fremden die Theilnahme, und erzeugt bei dem weniger unterrichteten Publicum Gleichgültigkeit, wo nicht Verachtung der Philosophie, weil es ein Widerspruch zu seyn scheint, daß die Wissenschaft, die das absolute Wissen als ein ewiges sich gleichbleibendes Erkennen zum Inhalt hat, mit jedem Decennium eine andere wird. Aber wer in den innern Prozeß dieser siebenzig Jahre von dem Erscheinen der Kant'schen Vernunftkritik 1781 bis auf die Gegenwart sich einläßt, erblickt in dieser Rastlosigkeit des Strebens eine Blüthe der Philosophie, wie sie seit der Attischen Philosophie noch bei keinem

Volke wieder dagewesen. Mit Kant wurde unsere Philosophie kritisch. Die Kritik sollte ebensowohl der subjectiven Freiheit des Denkens, die in unserer Mystik einseitig gewaltet hatte, als der objectiven Nothwendigkeit der Erfahrung, die in ihrer Einseitigkeit dem Naturalismus und Atheismus verfallen war, durch die Kategorieen des Verstandes und die Postulate der Vernunft diejenigen Grenzen ziehen, innerhalb deren ein wirkliches Erkennen möglich. Unser eigenes Bewußtseyn sollte durch die ihm inwohnenden Gesetze den Maaßstab für die Erscheinung geben. Kant war anfänglich Wolfianer, trat mit seiner ersten Schrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte dem Cartesianismus entgegen, stellte in seiner, unserm großen Friedrich gewidmeten, Naturgeschichte des Himmels schon 1755 dieselben Hypothesen über die Entstehung des kosmischen Universums auf, welche später dem Franzosen Laplace so großen Ruhm erworben, und empfing den stärksten Impuls zu seinem Idealismus durch den Skepticismus des Schotten Hume. Wir treffen also in seiner Bildungsgeschichte auf keine Abhängigkeit von den Franzosen. Aber auch bei den gleichzeitig mit ihm aufstrebenden berühmteren Denkern, bei den Psychologen v. Creutz und Tetens, bei dem Logiker und Metaphysiker Lambert, bei dem Ethiker Crusius, bei dem Magus des Nordens Hamann, bei dem Geschichtsphilosophen Herder, finden wir so wenig Abhängigkeit von den Franzosen, daß uns vielmehr öfter die entschiedenste Polemik gegen die Philosophie derselben entgegenkommt. Die Cartesianische Philosophie, auf welche die Franzosen mit Recht stolz sind, ist in ihrer Bedeutung neuerdings nicht nur von ihnen, sondern auch von uns selbst übertrieben. Descartes erfaßte zwar den Begriff des Selbstbewußtseyns, verfolgte ihn aber nicht weiter für den Begriff des Geistes, sondern arbeitete vorzüglich seine mechanische Naturansicht aus. Viele Darstellungen der neueren Philosophie reflectiren immer nur auf den Anfang seiner Speculation, auf die Wendung, durch welche er von seinem cogito, ergo sum aus dem ontologischen Beweis für die Existenz Gottes eine neue Bekräftigung gab; allein sie vergessen, ihn in sei-

ner Ganzheit zu beurtheilen und übersehen, daß seine durch und durch mechanische Naturphilosophie die materialistische Richtung der Französischen Philosophie in dem Grade begründete, daß Bücher, wie La Mettrie's l'homme machine im Grunde nur Consequenzen Cartesianischer Prämissen sind. Das idealistische Moment seines Philosophirens konnte daher bei Malebranche nur eine mystische Gestalt annehmen. Erst durch Kant gelangte der Begriff des Bewußtseyns zu seinem wirklichen Rechte. Kant befreite ihn von der theologischen Verdüsterung, die er bei Descartes noch behalten hatte. Kant wollte das Gleichgewicht der Anschauung und des Begriffs, des Empirismus und des Rationalismus, des Sensualismus und des Intellectualismus, des Objectiven und Subjectiven, durch sein kritisches Verfahren herstellen. Er war tief genug, eine abstracte Durchführung des Selbstbewußtseyns fallen zu lassen. Es ist wahr, daß er damit, wenn wir ihn nur nach einem logischen Formalismus beurtheilen, inconsequent wurde, allein es ist eine, auch in der Politik, sehr bekannte Sache, daß Inconsequenz ein Laster und daß Inconsequenz eine Tugend seyn kann, das letztere, wenn sie nicht aus Schwäche, sondern aus der Stärke entspringt, welche die Ahnung des höhern Princips erweckt, so daß das beschränktere Princip damit nur insoweit negirt wird, das ausschließliche zu seyn, aber dafür als ein integrirendes Moment des höhern in und von diesem affirmirt wird. Bei Fichte und Schopenhauer zeigten sich die Folgen der abstracten Consequenz. Der erstere konnte niemals ein wahres Verständniß der Natur, der zweite der Geschichte gewinnen. Beide fielen in ihrer Fortentwicklung dem Mysticismus, Schopenhauer sogar dem Magismus anheim. Fichte kommt, ohne unsere alten Mystiker zu kennen, in seiner Anweisung zum seligen Leben ganz auf ihre Anschauung und, was sehr merkwürdig, sogar auf eine ähnliche Sprache zurück.

Ich enthalte mich einer weitern Darstellung unserer Philosophie von Kant bis Hegel. Sie ist bekannt genug, als daß ich nöthig hätte, Ihnen dieselbe auch nur in flüchtigen Umrissen zu vergegenwärtigen um Ihnen ihre Selbstständigkeit zu be-

weisen. Auch enthalte ich mich, Ihnen eine Uebersicht aller der Versuche zu geben, welche die Franzosen bereits gemacht haben, sich die Kantische Philosophie anzueignen, weil ich hierüber schon einmal hier in Königsberg, wenn auch nicht in dieser Gesellschaft, einen besondern Vortrag gehalten habe, der auch unter dem Titel: Kant in Frankreich, 1847 in unsern Provinzialblättern abgedruckt wurde. Sie erlauben, daß ich Sie darauf verweise und dem dort Gesagten nur noch hinzufüge, daß seit 1847 in Folge der unaufhörlichen politischen Bewegtheit Frankreichs die philosophischen Arbeiten, wenigstens so weit sie durch die Literatur zur Erscheinung kommen, dort gänzlich in's Stocken gerathen zu seyn scheinen, und daß ich daher dem in jener Abhandlung bereits Mitgetheilten kaum noch eine Erweiterung zu geben vermöchte.

Fichte aber, Jacobi, Schelling, Hegel, Baader, Wagner, Krause, Troxler, Oken, Steffens, Herbart, Schleiermacher, um nur die vornehmsten unserer Philosophen zu nennen, sie alle sind von Französischer Philosophie durchaus unabhängig und haben Deutsches Wesen, Deutsche Sprache, Deutsche Nationalität durch die Macht ihres urkräftigen Denkens unendlich gehoben und gefördert *). Fichte trat den Franzosen in Deutschland selbst muthig entgegen. Krause suchte die philosophische Terminologie ganz und gar Deutsch zu gestalten. Seine Philosophie ist die des protestantischen Belgiens geworden. Insofern Belgien's Culturleben in der Form aber gänzlich französisch ist, müssen wir ihre Ansiedlung in Belgien für eine Ausbreitung der Deutschen Philosophie in das Französische erachten. Ahrens, Altmeyer und Tiberghien sind hier die Vermittler gewesen. Hegel und Schelling aber haben den größten Einfluß auf Cousin in Paris gehabt, der noch immer an der Spitze der

*) Viele Schriften dieser Philosophen sind in's Französische von Tissot, Grimblot u. A. übersetzt, und besonders wirksam ist die Uebersetzung von Tennemann's Handbuch der Geschichte der Philosophie durch Cousin geworden. Fichte's populärphilosophische Schriften sind von Nicolas und Bouillier übersetzt.

eklektischen Schule steht, die in Frankreich theils gegen die sensualistische, theils gegen die theologische gekehrt ist. Durch Cousin und seine über ganz Frankreich auf den Akademieen zerstreuten Schüler ist das Interesse für die Deutsche Philosophie bei den Franzosen sehr lebhaft erregt. Lerminier schrieb Briefe über Cousin, die er an einen Berliner, an Gans, richtete. Ein Hegelianer, Michelet, gewann 1836 den Preis der Pariser Akademie über die Composition der Aristotelischen Metaphysik. Jüngere Franzosen studirten Philosophie in München und Berlin. Von Zeit zu Zeit wurden Schriften Deutscher Philosophen übersetzt, wie mehrere Schellings nach 1847 von Bénard; oder es wurden übersichtliche Darstellungen Deutscher Philosophieen gegeben; oder es wurden von der Akademie Preisaufgaben über die Geschichte der Deutschen Philosophie von Kant bis Hegel gestellt. Die officiellen Handbücher müssen in ihrem letzten Abschnitt immer einen Abriß der Geschichte der Philosophie geben und verfehlen dabei niemals, unsere Systeme von Kant ab weitläufiger darzustellen. In einem Dictionaire des sciences philosophiques, den eine Gesellschaft tüchtiger Gelehrter seit 1844 in Paris herausgiebt, ist den Deutschen Philosophen die größte Aufmerksamkeit gewidmet, ja, es verräth sich oft eine Detailkenntniß unserer Literatur, wie sie viele Deutsche Philosophen von der heutigen Französischen Philosophie nicht eben so besitzen. In der Revue des deux mondes, welche die Kritik in Frankreich trotz seiner politischen Zerrissenheit noch immer auf einer Höhe hält, von der wir seit dem Untergang der Halle'schen Jahrbücher längst heruntergesunken sind, finden wir von Zeit zu Zeit, bald von Simon, bald von Taillandier und Andern, Abhandlungen über den dermaligen Zustand der Deutschen Philosophie, die oft ganz vortrefflich sind; Frankreich besitzt an dem Elsaß ein dolmetschendes Organ für das Deutsche, und Straßburger Professoren der Philosophie und der Theologie, wie Wilm und Matter in der Jetztzeit, werden ihm zu natürlichen Vermittlern der Schätze Deutscher Wissenschaft.

Diese Thatsachen beweisen wohl hinlänglich, wie sehr die

Franzosen das Bedürfniß fühlen, durch das Studium unserer Philosophie ihre eigene weiter zu bilden. Der eklektische Standpunkt Cousin's kann ihnen auf die Dauer nicht genügen. Cousin ist in der Ideenlehre Platonisch, in der Erkenntnißlehre Kantisch, in der Psychologie Maine Biran'sch, in der Moral Schottisch, in der Geschichte Schelling'sch und Hegel'sch, in der Methode confus. Die Einsicht in die Unhaltbarkeit dieser heterogenen Elemente, die von einer brillanten Rhetorik nur äußerlich zusammengehalten werden, bewog Pierre Leroux zu einer energischen Polemik gegen Cousin, einer Polemik, welche die Synthese von Leibnitzens Monadismus mit Fichte's Ich zur Basis machte. Ich gestehe, daß ich aus dieser Schrift: de l'écléticisme, große Hoffnungen für die französische Philosophie und für das wachsende Verständniß der unsrigen in Frankreich schöpfte. Allein ich habe mich getäuscht. Pierre Leroux wurde durch Schellings Auftreten in Berlin aus der Philosophie ganz in die Religion hinübergeworfen. Er wollte mit Schelling, den er für einen religiösen Reformator hielt, rivalisiren. Ich ahnte seine Verirrung und richtete vor zehn Jahren mein bekanntes Sendschreiben an ihn. Allein es war schon zu spät. Die Schicksale der socialistischen Partei rissen Leroux mit fort und wir haben erlebt, wie dieser an sich edle, tiefe und vielseitige Mann in der Pariser Nationalversammlung die Philosophie durch seine paradoxen utopistischen Vorschläge geradezu lächerlich gemacht hat. Leroux ist von seinem Gegner Proudhon ein Theologaster gescholten und hat diesen Spitznamen, man muß es einräumen, verdient. Proudhon gilt zuweilen für einen Hegelianer, theils weil er Hegel öfter in seinen Schriften nennt, theils weil er eine ungemeine Fertigkeit im dialektischen Zerfasern besitzt. Aber Proudhon hat weder mit den Principien noch mit der Methode der Hegel'schen Philosophie etwas gemein. Er ist principiell Atheist und Anarchist, dialektisch, Nihilist. Proudhon stellt in Frankreich dasselbe Moment dar, welches bei uns durch die Bauersche Schule repräsentirt ist. Er sieht nur den perennirenden Prozeß, das unaufhaltsame Werden, und im Werden erblickt er immer

nur das Vergehen des Entstehens. Proudhon, ebenfalls ein edler, geistreicher Mensch, kennt die Dialektik nur als Guillotine, alles Leben zu tödten. Sein vorzüglichstes Werk über die ökonomischen Antinomien ist gleichsam die wissenschaftliche Hinrichtung alles menschlichen Glücks. Arbeit, Maschine, Concurrenz, Monopol, Handel, Credit, Eigenthum, Gemeinschaft, Bevölkerung, Alles, Alles führt im letztlichen Ausgang zum Elend. Die Religion des Communismus ist nach Proudhon das Elend und sein Buch gefällt sich auch in dem Nebentitel: Philosophie des Elends. Marx schrieb deshalb gegen ihn eine Apologie unter dem Titel: la philosophie de la misère ou la misère de la philosophie, denn wirklich ist es das Elend des Proudhon'schen Philosophirens, das Negative nicht in seinem Zusammenhang mit dem Positiven zu sehen, sondern es zu isoliren, wo es denn nur zu Tod und Elend kommen kann, da schon die Vereinzelung der constitutiven Elemente der bürgerlichen Gesellschaft sie desorganisiren und tödten muß.

Proudhon erinnert mich aber daran, daß in Frankreich schon seit 1822 eine positive Philosophie existirt, eine Philosophie, die sich nämlich selbst diesen Namen giebt, die von August Comte, einem alten Schüler der polytechnischen Schule und Repetenten an derselben. Aber diese Philosophie hat mit derjenigen, die bei uns diesen Namen führt, mit der Neuschelling'schen, eben Nichts, als den Namen gemein. Sie dürfen bei Comte weder an Mythologie noch an Offenbarung denken. Seine positive Philosophie, für welche Littré Propaganda machte, ist nichts Anderes, als eine Organisation der bürgerlichen Gesellschaft oder sogar noch weniger, ein raisonnirender Katalog der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine radicale Reform der bürgerlichen Gesellschaft zu machen wären.

Bis hierher glaube ich, Ihnen die Zustimmung zu dem Urtheil abgewonnen zu haben, daß die Deutsche Philosophie der Französischen gegenüber in vollkommener Selbstständigkeit dasteht. Ich glaube, Sie überzeugt zu haben, daß die Deutsche Philosophie in ihrer mystischen, wie in ihrer encyklopädischen und sy-

stematischen Periode von der Französischen bei aller Wechselwirkung mit ihr doch innerlichst unabhängig gewesen ist. Ich glaube, Ihnen nachgewiesen zu haben, daß der Einfluß der Französischen Philosophie sich bei uns auf das ästhetische und pädagogische Gebiet und auch bei diesen nur auf die Seite derselben beschränkt hat, welche mit der geselligen oder noch richtiger mit der gesellschaftlichen Sphäre, mit der Eleganz der schriftlichen wie der persönlichen Darstellung zusammenhängt. Ich glaube, wenigstens die wesentlichen Thatsachen berührt zu haben, aus denen erhellt, daß die jetzigen Franzosen selber erkennen, den Fortschritt in ihrer Philosophie nur durch Vermittlung der unsrigen machen zu können und daß, wenigstens bis vor der Februarrevolution, ihre Bemühungen ernstlich auf dies Ziel gerichtet waren. Ich glaube endlich, mich deutlich genug ausgesprochen zu haben, daß ich hier nur in einer kurzen geschichtlichen Musterung habe prüfen wollen, inwiefern wir, den Franzosen gegenüber, unserer Philosophie Selbstständigkeit zuschreiben dürfen, denn die Selbstständigkeit der Französischen Philosophie prüfen zu wollen, wäre wieder eine ganz andere Aufgabe, bei welcher wir nicht blos auf die Deutsche, sondern nicht weniger auf die Spanisch-Arabische für das Mittelalter und auf die Englische für die neuere Zeit hätten Rücksicht nehmen müssen. Allein ich glaube mein Thema noch nicht verlassen zu dürfen, ohne auch noch die Frage zu berühren, ob nicht seit der Juli- und Februarrevolution die socialistische und communistische Philosophie der Franzosen auf unsere Speculation außerordentlich eingewirkt hat?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht leicht, weil es nämlich so schwer hält, zu sagen, was man unter Socialismus und Communismus versteht. Doch glaube ich, daß man unter diesen Wörtern das Princip der abstracten Gleichheit aller Menschen in Ansehung ihres Rechts auf Genuß verstehen kann. Aller Genuß soll durch Arbeit bedingt seyn. Jeder soll arbeiten, aber auch jeder genießen. Der Genuß Aller soll gleich seyn, weshalb Allen dieselbe Möglichkeit der Bildung und dieselbe

Zugänglichkeit zu allen Vergnügungen eröffnet seyn soll. Alle Ausführungen St. Simon's, Fourier's, Lechevalier's, Cabet's und Anderer gehen von diesen Forderungen aus. In Frankreich hat der Socialismus eine große Bedeutung, weil ihm dort reelle Bedürfnisse, sogar religiöse zu Grunde liegen. Die abstracte Centralisation der Französichen Verwaltung hat die Individualität der Provinzen, der Gauen und Gemeinden absorbirt. Die sittliche Individualität der Familie aber ist in Frankreich seit lange schon unterwühlt. Der Socialismus kämpft unter der Form der Gleichberechtigung Aller in Frankreich für die Geltung der Individualität. Er hat das Wort der Decentralisation erfunden. Sehen wir aber von Frankreichs Lage ab, betrachten wir den socialistischen und communistischen Staat in sich selbst, so kann er es nur zu einem Polizeistaat bringen, weil er, auch bei dem größten Wohlwollen, bei der besten Absicht, durch die Aufhebung des Privateigenthums und der Familie die Kräfte wieder vernichtet, aus denen allein individuelle Menschennaturen gezeugt werden können. Nun ist nicht zu leugnen, daß viele Deutsche da, wo der Mechanismus eines bureaukratischen Regiments ihrer Freiheit unbequem ward, theoretische Anhänger der Französischen Socialphilosophie und Uebersetzer vieler ihrer Schriften geworden sind. Sie hofften von der Gleichheit die Freiheit! Herwegh, Heß, Karl Grün, Ruge und Andere haben sich in dieser Hinsicht den Franzosen zugeneigt, allein auch nur zugeneigt, denn sie brachten doch immer schon zu viel Deutsche philosophische Bildung und zu viel Besitzthum mit, um so ohne Weiteres mit den Franzosen communistisch zu fraternisiren. Ruge, es ist wahr, hat in Paris von der persönlichen Liebenswürdigkeit der Franzosen sich bestechen und sogar einen Materialisten, wie Dezamy, als Philosophen passiren lassen. Allein ich bin überzeugt, daß Ruge, wenn er in einem communistischen Phanlanstère leben sollte, nach vier und zwanzig Stunden eine Verschwörung zum Sturz einer Verfassung anfinge, die ihm nicht einmal erlaubte, zu reisen, wenn er wollte, sondern nur, wenn die Nummer an ihn käme, gleichviel ob er dann Lust hätte oder

nicht; die ihn nöthigte, sechs Stunden des Tags nach der Glocke zu lesen und zu schreiben, gleichviel ob er die Stimmung dazu mitbrächte oder nicht; die ihm nicht einmal gestattete, sich mit Seelenruhe ein Loch in den Aermel zu reißen, weil der Rock dem Gemeinwesen gehört und er demselben für seine Existenz verantwortlich wäre. Gegen die bornirte Tyrannei der communistischen Gleichheit würde Ruge, ein so poetischer Mensch, sich alsbald nach der gemüthlichen Ungleichheit seines Vaterlandes Pommern zurücksehnen.

Der Socialismns und Communismus hat uns Deutsche vielfach beschäftigt und unsere Wissenschaft durch Herausforderung ihrer Kritik gefördert, wie die Arbeiten von Stein, Hildebrandt und Marlo zeigen. Allein eine Herrschaft hat er in unserer Philosophie nicht gewonnen, weil seiner Nivellirung unsere Liebe zur Familie, unser Protestantismus, unser Gemeindeleben, unsere Neigung zur Individualität, ohnehin schon widersprechen ganz abgesehen von allen Vernunftgründen, die ihm entgegenstehen. Um so weniger aber konnte er in unserer Philosophie Wurzel fassen, als dieselbe das Moment der abstracten Gleichheit in ökonomischer Hinsicht wie in Betreff der Bildung bereits viel tiefer dargestellt hatte. Was ist nämlich ein Phalanstère ökonomisch Anderes, als ein geschlossener Handelsstaat und diesen hatte Fichte bei uns schon 1800 sogar bis in die Einzelheiten seiner Einrichtungen entwickelt. Was aber kann das Ideal der geselligen Bildung anders seyn, als was Herbart in seiner praktischen Philosophie das System der beseelten Gesellschaft nennt, nämlich der von Freiheit, Cultur, Recht und Billigkeit erfüllten Gesellschaft? Es ist höchlich zu bedauern, daß die Franzosen Herbarts praktische Philosophie nicht früher schon übersetzt erhalten haben; sie hätte den phantastischen Auswüchsen ihres Socialismus durch tiefere Gesichtspunkte sehr vortheilhaft entgegenwirken können.

Das schöne Frankreich ist so unglücklich, an dem furchtbaren Widerspruch der atomen Subjectivität mit allen wahrhaft conservativen Mächten zu leiden und keine Philosophie zu be-

sitzen, die, als eine organische, das ganze Universum systematisch umfaßte. Das Regierungsprogramm der Philosophie umfaßt nur Psychologie, Logik, Moral nebst Theodicee und Geschichte der Philosophie. Metaphysik, Naturphilosophie, Politik, Aesthetik und Religionsphilosophie sind daher der Französischen Philosophie fremd geworden. In diesen Fächern sind wir den Franzosen entschieden voran. Wenn ich auch die Politik hieher rechne, so meine ich darunter die Wissenschaft vom Staat, die etwas Anderes ist, als socialistische Hypothesen und pädagogische Fictionen, an denen die Franzosen freilich nicht Mangel leiden. Die Dürftigkeit eines Französischen droit naturel, selbst von berühmten Philosophen, wie Jouffroy, geht über alle unsere Begriffe und im Gefühl dieses Mangels hat bei den Franzosen das von dem Deutschen Philosophen Ahrens Französisch verfaßte Natur- und Staatsrecht Eingang gefunden.

In Frankreich ist der Katholicismus factisch noch Staatsreligion. Durch ihn wird der Standpunkt des Mittelalters in der Wissenschaft noch immer festgehalten, während der Franzose im Leben und in der praktischen Politik sich längst von ihm losgerissen hat. Bei uns ist mit dem Protestantismus auch die Wissenschaft wahrhaft frei geworden und diese unsere Freiheit ist auch unsern katholischen Brüdern zu Gute gekommen. In Frankreich kennt man nur Katholicismus oder Atheismus und hält den Protestantismus für eine Art Philosophie. Kein Wunder, wenn alle tiefern Philosophen Frankreichs, ein Bonald, Lammennais, Leroux, St. Simon, Proudhon, auch die Religion haben reformiren wollen und wenn die socialistischen Arbeiter, die in dem armen Leben Jesu das Vorbild eines evangelischen Proletariers verehren, ihre Zusammenkünfte zu christlichen Agapen gestalten. Doch wie trübe auch noch im Augenblick die Lage unserer uns so unentbehrlichen westlichen Nachbarn sey, so dürfen wir nicht blos Wünsche, sondern gerade, weil sie nun schon lange ringen und kämpfen, auch Hoffnungen für sie haben und ich erinnere an ein schönes Wort, das Schelling 1834 sprach: „Betrübend freilich, wenn der Ton und die

Manieren politischer Parteiungen auch in die Literatur übergetragen werden, aber selbst dadurch kann der wahre wissenschaftliche Genius Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten".

Wir Deutsche aber, die wir uns überzeugen, daß wir auf dem Gebiete der Philosophie von allen Nationen, auch von den Franzosen, assimiliren und dennoch im innersten Gedankenleben uns frei und selbstständig erhalten haben, wir dürfen auch wohl unserm nationalen Genius vertrauen, daß er die Freiheit, Selbstständigkeit und Größe unseres geliebten Deutschlands wenn auch in anderer Form, als viele Deutsche vor einigen Jahren wähnten, schützen und daß auch unsere Philosophie unter seiner Leitung eine semper augusta, allezeit Mehrerin des Reichs seyn werde! Unter den Deutschen aber dürfen wir Preußen wohl vor Allem ein solches Vertrauen hegen, da Preußen alle Schulen und alle Chorführer der modernen Philosophie besessen und da sein erhabenes Fürstengeschlecht der Philosophie stets wahrhafte Achtung und humane Fürsorge gewidmet hat.

Die verschiedene Fassung der Substantialität des Absoluten und deren Folgen.

Zugleich als Antwort auf das Sendschreiben des Hrn. Prof. Chalybäus im 1. Heft des XX. Bandes dieser Zeitschrift.

Von Dr. H. Schwarz.

Das Absolute hat als Urgrund nicht blos das formirende Princip, sondern zugleich der volle Seynsquell, Realitätsgrund zu seyn: dieß war es zunächst, was zur Hervorhebung der weiteren Wahrheit führte, daß das Absolute in sich selbst wesenhaft, reell, substantiell seyn müsse. So allein vermag dieses nämlich auch den Seynsgrund zu bilden, hat nicht einen besonderen, dualistischen Weltenstoff neben sich, den es nur umschafft. Da man aber

zunächst eben von dem Verhältniß Gottes zur Welt aus zu jener Lehre kam, so ergab sich immer eine diesem Verhältniß entsprechende Substantialität des ersteren, obwohl, die Sache rein vom Wesen des Absoluten aus betrachtet, sogleich erhellt, daß Gott gemäß der in ihm nothwendigen absoluten Einheit schlechthin in Einem Seynsgrund und formirendes Princip, als dieses unmittelbar jener und als jener unmittelbar dieses zu seyn hat. Es wäre sonst der Dualismus von Stoff und Form, Materie und Geist u. s. w. erhalten und in das Absolute hineingetragen. Indem jedoch die oberflächliche Ansicht Geist und Materie für dualistisch und letztere für eine bloße todte Masse hält, so wäre der ihr entsprechende Versuch, das vorliegende Problem zu lösen, der, die Materie ursprünglich als todte Masse in Gott anzunehmen. Eine solche Substantialität dieses würde aber nur eine ganz äußerliche Zusammenstellung mit der formirenden Eigenthümlichkeit, der Geistigkeit Gottes zulassen, ein organisches Verhalten beider total ausschließen. Die Schöpfung wäre ein bloßes Entlassen der Materie aus dem Absoluten und ein von außen geschehendes Umbilden derselben. Zeigt nun die nähere Betrachtung, daß die Materie nichts schlechthin Todtes, dem Leben Entgegengesetztes, sondern in sich kräftig und deshalb relativ selbstständig ist, so erscheint dieselbe nicht mehr als allgemeine Masse, sondern, sofern man gerade hiebei stehen bleibt, als in sich bestimmte und kräftige Punktualitäten, Monaden. Weil sich aber diese so doch nicht als vollkommen lebendig und schaffend darstellen, zugleich in ihrer Vereinzeltheit ein einigendes Band voraussetzen, so ergiebt sich auch hier die Annahme eines Absoluten. Jene können sich daher nicht mehr eben so gut, wie es noch bei der Auffassung der Materie als todter Masse möglich ist, ganz äußerlich zu Gott verhalten, sondern erscheinen in primitiver, innerlicher Beziehung zu demselben, ja als ursprünglich wenigstens in ihm beschlossen und eine Seite desselben bilden sollend. Indem ferner jene Punktualitäten doch schon in sich kräftig und bestimmt sind, so ist die Activität Gottes bei der Schöpfung auch hier keine volle Setzung. Sie ist

zwar näher begriffen, aber zugleich enger begrenzt, als bei der zuerst erörterten Theorie; denn die Materie wird hier so wenig, wie dort vom Absoluten vollkommen gesetzt, sondern aus diesem entlassen. Die darin enthaltene Thätigkeit des letztern ist nur Anregung und Anstoß der Monaden zum Heraustreten aus dem Unendlichen, und die früher ebenfalls gefundene vollständige Gestaltung der Materie durch Gott wird zur Zusammenhaltung und Gruppirung der Monaden, höchstens zugleich zur Steigerung der in diesen an sich liegenden Eigenthümlichkeit. Consequent müßte freilich gesagt werden, die Monaden tragen ihre Bestimmtheit und Nebeneinanderordnung schlechthin in sich, erhalten solche durchaus nicht von außen, sofern mit einer gegentheiligen Behauptung der monadologische Standpunkt in Wahrheit schon wieder verlassen ist, wie mit der Selbstkräftigkeit und Insichbestimmtheit der Urexistentien der Dualismus von Kraft und Seyn, Geist und Materie als wirklich zu negirend bezeichnet wird. Es ist aber ein anerkennenswerther Grund, welcher häufig von gänzlicher Vollziehung der monadologischen Anschauung zurückhält, der nämlich, daß man das Thatsächliche nicht allzusehr zu verläugnen vermag, welchem gemäß das Daseyende doch nicht als starres Einzelnes und als hieraus geworden, sondern als seinem innersten Wesen nach organisch erscheint. Nur fragt es sich dann, mit welchem Rechte von Monaden, die selbst wieder nicht solche sind, überhaupt geredet werden kann; es zeigt sich darin, daß das Wesen des Daseyenden noch nicht genügend erfaßt, nur einzelnen, eben damit selbst einseitig auftretenden Momenten nach fixirt wird. Indem jedoch hier Alles bestimmter gestaltet ist, als bei der zuerst angeführten Ansicht, so treten auch die Mängel noch deutlicher hervor. Je mehr die Materie in sich kräftig ist, desto mehr verdrängt sie die Activität des Absoluten, und je genauer wiederum dieses erkannt wird, desto stärker sucht es sich als absolut setzend zu erweisen. Weil aber die Monaden dieser Theorie zufolge in sich noch nicht vollkommen lebendig und bestimmt sind, lassen sie sich auch dem Absoluten leichter einordnen und als dessen substantielle, reelle Seite,

oder wie man sonst sagen mag, betrachten. Sind sie ferner auch zugleich schon in sich kräftig und bestimmt, so springt der Grundfehler deutlich in die Augen, daß immer noch ein äußerliches, dualistisches Verhältniß zwischen dem Ideellen und Reellen, der Geistigkeit und Substantialität des Absoluten und davon aus auch in der Schöpfung stattfindet. Es tritt endlich die Wahrheit des Satzes hervor, daß die organische Einheit der Welt eine volle Einheit des Absoluten in sich fordert, und daß, wenn diese keine absolute ist, auch jene nicht vollkommen begriffen werden kann. Weil aber dieser Begriff durchaus nothwendig ist, machte sich schon bei der eben dargelegten Ansicht die organische Anschauung geltend, und es wird deshalb auch im weiteren Verlaufe der Wissenschaft gerade hierauf der Nachdruck fallen. Wie bei den dort behaupteten Monaden Kraft und Seyn, Inneres und Aeußeres untrennbar bei einander sind, so wird dies nunmehr auf Gott und das Universum im Ganzen angewendet, so daß beide zusammen die eine existirende Monas bilden, Gott als geistig deren innere, die Welt deren äußere Seite. Wird daher dort schon von einer Naturseite Gottes geredet, so wird diese, das materielle Universum, jetzt näher als Leiblichkeit des Absoluten bestimmt. Verfährt man aber hiemit offenbar nach der Analogie des Menschen, so ist die damit angestrebte Einheit des Unendlichen mehr eine vorgefundene und behauptete, als er- und begründete, um so stärker, da bei der hier noch herrschenden Auffassung des Verhältnisses des subjectiven Geistes zum Körper der Dualismus beider nicht wirklich aufgehoben ist. So muß auch entsprechend jedes, das Unendliche und Endliche, etwas von seinem eigenthümlichen Wesen abgeben, und zwar, da das Wesen des Endlichen sicherer vorliegt, hauptsächlich das Unendliche, von ihm aus aber dann wieder jenes. Das Absolute erscheint dabei, wenn das Resultat genau gezogen wird, als Weltseele, deren Leiblichkeit eben die Welt ist. Hiemit ist nun das vorher immer noch, man könnte sagen, unorganischer Weise im Absoluten liegende materielle Seyn diesem lebensvoll ein- und beigeordnet, tritt aber gerade damit ganz bestimmt als mit-

constituirendes Element desselben auf. Vor Allem ist ferner die Welt gar nicht Setzung, Product Gottes, sondern ist als dessen Wesen mitbildend unmittelbar mit ihm. Während daher die Materie bei der zuerst angeführten Meinung ganz von dem Unendlichen entlassen und formirt wurde, sich ganz passiv zu ihm verhielt, während bei der darauf folgenden Theorie die Monaden durch das Absolute zum Heraustreten angeregt, zusammengeordnet und von der ihnen eigenthümlichen Natur aus gesteigert wurden: so hört die hiemit schon verminderte setzende Activität Gottes folgerichtig nunmehr ganz auf, einfach deshalb, weil ja das Endliche vollständig als dem Organismus jenes angehörig betrachtet wird. Damit freilich hat man erst das Recht, von einem materiellen Elemente, einer Naturseite u. s. w. des Absoluten zu reden; auf den vorangehenden Standpunkten, wo eine organische Einordnung nicht wirklich stattfindet, kann von jenem nur inconsequenter Weise gesprochen werden, eine Inconsequenz, zu der die Natur der Sache leicht führt, sofern im Absoluten, wie in keinem Wesen, nicht etwas ihm Fremdes, Aeußerliches seyn kann, vielmehr organische Einheit ungeschmälert gefordert wird. Welche Mißlichkeiten endlich die Lehre von Gott als Weltseele für sein und der Welt Wesen enthält, ist bekannt; sie hat jedoch zugleich das große Verdienst, hervorzuheben, daß das Endliche ganz organisch einheitlich zum Unendlichen sich verhalten, daher ganz ihm entstammt seyn muß. Als Endresultat ergiebt sich aber aus allem Bisherigen: ein besonderes materielles Seyn, Moment, Element oder Seite des Absoluten schmälert als dualistisch dessen Wesen und davon aus auch das des Endlichen.

Noch ein Vermittlungsversuch ist jedoch übrig. Kann im absoluten Geist ein eigentlich materielles Element, weil dessen Einheit mit sich störend, nicht seyn, ist aber zugleich der Dualismus von Geist und Materie nicht vollkommen bewältigt, so bietet das Reich des Daseyenden noch ein Seyn dar, welches nicht rein materiell und dabei nicht rein geistig ist, sondern, indem es eine Mittelstufe von dem einen zum andern bildet, sich

für den vorliegenden Zweck besonders empfiehlt. Ein solches mittleres Seyn ist das rein Seelische, welches eben als solches das innerste Wesen des Seyenden ausmacht, und es wurde daher schon dem Trieb eine besondere Stellung im Absoluten zuerkannt. Vermag man zugleich diesem, je voller sein Wesen gemäß der fortschreitenden Wissenschaft erkannt wird, Denken und Willen nicht abzusprechen, so tritt also neben ihnen der Trieb als ein Drittes in Gott auf. Daß aber auch hiebei noch keine vollkommene Einheit des absoluten Geistes in sich stattfindet, leuchtet ein; denn während Wille und Denken etwas rein geistiges sind, ist der Trieb gerade ein solches nicht, sondern etwas Seelisches. Der Verknüpfungspunkt, welchen ein diesem entnommenes Seyn abgeben soll, beweist eben damit, daß hier zwischen dem zu Verknüpfenden, zwischen Materie und Geist, im tiefsten Wesen noch Fremdheit und Dualismus herrscht, obwohl sie mit jener Verbindung als einheitlich sich verhalten sollend dargelegt werden. Die fragliche Theorie enthält deshalb zwar den Fortschritt, sich über eine besondere materielle Seite als solche im Absoluten zu erheben und damit die angestrebte organische Einheit noch mehr zu verwirklichen und zu verinnerlichen, allein wir haben auch hier immer noch eine Vereinigung ursprünglich fremder Seynsarten. Eben weil eine volle Einheit nicht erreicht ist, wird neben das Geistige das Seelische als etwas Besonderes in Gott aufgenommen, damit aber auch die absolute Einheit, welche im Absoluten nothwendig ist, noch nicht erfaßt. Da ferner das dem seelischen Trieb entsprechende rein Geistige der Wille ist, so wird dieser aus dem absoluten Geist hinausgedrängt, so sehr er auf der andern Seite seiner Natur nach als zu demselben gehörig erscheint. Daß aber jene ganze Auffassung des Triebs die von der fraglichen philosophischen Ansicht selbst gemeinte ist, erhellt unschwer, sofern man hier ein besonderes, an die Materie näher hinreichendes Element in Gott annehmeu zu müssen, den absoluten Geist rein als solchen nicht als die absolute Substanz begreifen zu können glaubt, weil gemäß der auch hier noch herrschenden dualistischen Grundanschauung die Ablei-

tung des materiellen Daseyns aus einem reinen Geist für unmöglich gehalten wird. Aber der Unterschied ist offenbar nicht groß, ob jene Deduction von einem rein geistigen oder mit einem besonderen seelischen Elemente versehenen Absoluten aus geschehen soll. Würde freilich jemand einwenden, in dem Seelischen sey das Materielle als solches mitgegeben, so wäre zu erwidern, daß eine solche Voraussetzung auf die zuvor erörterten Theorieen zurückführen würde, über welche die vorliegende mit Recht hinaus seyn will. Demungeachtet treibt der auch hier noch stattfindende Grundsatz, aus einem rein Geistigen, einem sogenannten naturlosen Geist könne die Materie nicht begriffen werden, folgerichtig zur Annahme eines wirklich Materiellen im Absoluten. Dieser Grundsatz ist hier freilich selbst wieder aufgegeben, und in einem geistartigen und bestimmt geistverwandten Seyn das Prius der Materie gesucht. Man vollziehe dieses Bestreben ganz, sehe den absoluten Geist rein als solchen auch als den vollen Grund der Materie, diese ganz als Product an, so ist der Dualismus total beseitigt, die Einheit des Absoluten in sich ebenfalls absolut.

Die Nothwendigkeit, die Materie nicht als etwas dem Geiste irgendwie dualistisch Gegenüberstehendes zu betrachten, enthält endlich nicht minder das Wesen der Welt. Diese ist ein Organismus, bildet ein organisches Ganzes; die unorganische Natur — und anders gefaßt ist die Materie als solche ein unwahres Abstractum — erweist sich selbst als dem Leben nicht gänzlich fremd und schlechthin unlebendig, vielmehr als empirische Grundlage und Vorstufe für Leben, Seele und subjectiven Geist: wie wäre dies möglich, wenn sie sich hiezu dualistisch verhielte? Der ganze Organismus der Welt wäre etwas Zufälliges, ja Unmögliches. Wie die vegetative Lebenskraft die reine, animalische Seele, diese den subjectiven Geist vorbereitet, die bloße Seele aber noch nicht wirklicher Geist, und die reine Lebenskraft noch nicht wirklich jenes ist, ganz so, nur in niederer Weise, verhält sich die unorganische Natur zur organischen, zunächst zur vegetativen. Und wie überhaupt jene die unterste Daseynsstufe

bildet, so ist es ganz diesem ihrem Wesen gemäß, daß auch die in ihr liegende Vorbereitung des Weiteren weniger herausgebildet und entwickelt ist. So wenig man daher Anstand nimmt, das Wesen der Pflanze, des Thieres aus einem rein geistigen Urgrunde zu begreifen, so wenig sollte man es consequent auch hinsichtlich der unorganischen Natur, und es bleibt daher die Hauptfrage: Wie kommt der absolute Geist (rein als solcher) dazu, einen noch nicht wirklichen Geist zu setzen. Nur Unterfragen hievon sind die nach der Erschaffung der unorganischen, vegetativen und animalen Natur. Man pflegt zwar neben der Setzung der beiden letztern Daseynsstufen durch ein geistiges Absolutes für die ihnen vorangehende unterste um so mehr ein besonderes materielles Element in Gott beizubehalten, weil davon aus auch die äußere, materielle Seite der folgenden Daseynsreihe leichter zu resultiren scheint; aber nicht bloß der die organische Einheit des Weltwesens vernichtende Dualismus kommt hiemit klar zu Tage, sondern es ist auch dabei, wenigstens vom vegetativen Seyn an, die tiefste Eigenthümlichkeit als aus einem geistigen Princip fließend erkannt, einer Eigenthümlichkeit, als deren mit ihr selbst unmittelbar gegebene, durch sie begründete Aeußerlichkeit eben ihre leibliche, materielle Seite sich zeigt. Erwägt man sodann, daß wie die Aeußerlichkeit, so auch das innere Wesen bei der unorganischen Natur noch ganz unausgebildet ist, so wird für sie letztlich dieselbe Betrachtung möglich und nothwendig erscheinen, wie für die folgenden Naturstufen und für den subjectiven Geist. Eben damit wird endlich der Organismus der Welt vollständiger resultiren, der absolute Geist selbst rein als solcher als die absolute Substanz, als nicht blos formirend, sondern unmittelbar und in Einem auch seynsetzender Urgrund, als Absolutes und Urgrund in ungeschmälerter Weise sich ergeben.

Eine für die Anschauung des Seyns sehr bedeutungsvolle Wahrheit enthalten jedoch alle erörterten Theorieen. Sie versetzen nämlich, wie bereits zu Anfang bemerkt wurde, das Materielle aus keiner andern Ursache in das Absolute, als weil aus

diesem, dem Urgrund, alles Daseyende seinen Ursprung haben, das Endliche wirklich und vollkommen aus dem Unendlichen abgeleitet werden muß. Das hierin enthaltene pantheistische Element wird auch von allen jenen Ansichten ausdrücklich anerkannt und zugleich mit dem anderen Ausdrucke „Schöpfung aus Gott" bezeichnet. Dieser Begriff enthält ja die positive Lehre der negativen einer Schöpfung aus Nichts, und so gewiß mit der Ueberwindung des Dualismus und dem in sich absolut einheitlichen Wesen Gottes Ernst zu machen ist, so gewiß auch mit der vollen Setzung der Welt durch und aus Gott. Sonst hätten wir wieder Dualismus, Schmälerung des Absoluten. Daß aber zur Schöpfung überhaupt letzteres nicht schlechthin ruhig, verschlossen, und weil aus sich hinsetzend, auch nicht ununterschiedlich seyn darf, enthalten obige Theorieen ebenfalls. Dies Alles ist nothwendig, wenn das Endliche nicht durch sich selbst, sondern durch das Unendliche, d. h. wenn es nicht selbst das Unendliche seyn soll. Und wenn der pantheistische Begriff der Entäußerung mit Recht verworfen wird, weil dabei das Absolute kein wirkliches In- und Fürsichseyn, sondern sein Daseyn an der Welt hat, deshalb sich auch erst zu sich selbst entwickelt: so darf jenes In- und Fürsichseyn doch nicht erstarren, nicht ein solches werden, bei welchem eine lebensvolle Bewegung aus sich heraus unmöglich ist. Eine solche Bewegung ist aber Selbstäußerung, und die Momente, in denen diese stattfindet, können ebenfalls nur aus dem Wesen des Insichseyns fließen, so daß jenes nur dessen Selbstauseinanderlegung, eine derartige Selbstdarstellung ist. Weil sie aber nicht die Selbstverwirklichung, nur Selbstoffenbarung des Absoluten ist, so geht dieses auch nicht ganz darein über, sondern hält sich zugleich daneben in sich; sich in sich unterscheidend bildet dasselbe seiner in sich bleibenden Seite nach für die Entfaltung die stete absolute Grundlage und den unendlichen Lebensquell. So stellt sich die Sache consequent bei allen oben angeführten Ansichten vom Absoluten dar, und es macht für den Punkt, um den es sich gerade jetzt handelt, keinen Unterschied, ob das Absolute als reiner oder mit einem

materiellen Elemente versehener Geist gefaßt wird; denn es gehört auch letzteres unläugbar zum Wesen des Unendlichen, tritt deshalb als Element, Naturseite desselben auf. Dieses Unendliche muß, um das Andere zu setzen, es aus und durch sich bilden und sich unmittelbar hiemit in sich scheiden. Nur aus jenem Grunde kann auch hier von der Schöpfung als nothwendig Schöpfung aus Gott geredet werden. Die angegebene Unterscheidung des Absoluten in sich erscheint nun zwar auf den ersten Blick leichter, wenn das Absolnte schon von vorn herein in verschiedene Seynselemente, die dann als solche für sich hervortreten, zerfällt; allein vor dem Heraustreten sind dieselben doch zur Einheit verbunden, weshalb auch hier die Schiedlichkeit des Unendlichen in sich ganz so gefordert wird, wie bereits angegeben wurde. Man hat ferner die Naturseite Gottes schon das ewige Universum in ihm genannt, allein diese Bezeichnungsweise kann nur im Hinblick auf das aus ihr werdende empirische Universum gebraucht werden, indem sonst die Welt vollkommen dualistisch zu Gott sich verhielte, auf keine Art dessen Naturseite wäre. Die ganze mit der Schöpfung aus Gott entstehende Schwierigkeit zu vermeiden, gehen dagegen Manche auf die Ansicht von der Schöpfung aus Nichts zurück; allein abgesehen von der gewöhnlichen Widerlegung durch den Satz, daß aus Nichts nichts wird, ist auch dort eine Setzung, Selbstbestimmung, Willensentschluß, oder wie man die Sache faßt, des Absoluten für die Welt nöthig. Ist aber der Wille des Absoluten, dieses überhaupt absolut wesenhaft, ist deshalb auch, nur mit anderem Ausdrucke, die Selbstbestimmung Gottes zur Erschaffung der Welt absolut substantiell so folgt ganz die oben dargelegte Theorie der Selbstäußerung. Der absolute Geist, sich für die Setzung der Welt bestimmend, erfüllt dies eben damit unmittelbar und scheidet sich dadurch relativ in sich selbst. So wenig jedoch eine solche Selbstbestimmung das ganze Seyn und Wesen des Unendlichen, dieses nur das so sich verhaltende ist, so wenig verfallen wir damit der einseitig pantheistischen Auffassung, nach welcher das Absolute nur das sich entwickelnde, aus

sich heraustretende, die Selbstäußerung also ganz Entäußerung ist. Das Wesen der Selbstäußerung besteht vielmehr gerade darin, sein Wesen zu offenbaren. dabei aber sich als Selbst zu erhalten. Hinsichtlich des Resultats, das wir so aus allem Bisherigen gewonnen haben, ist nur noch zu bemerken, daß zu dessen Begreifung die dualistische Anschauung von Geist und Materie ganz zu verlassen ist, und die verschiedenen Daseynsstufen nur als Momente der Einen Selbstäußerung, nur in und mit dem Ganzen betrachtet werden dürfen.

Weiter aber ergiebt sich damit, daß wie der Dualismus zwischen Geist und Materie, so auch der zwischen Freiheit und Nothwendigkeit getilgt werden muß und ein äußerliches, fremdes Verhältniß hier so wenig, als dort stattfinden darf. Der Begriff der Selbstäußerung enthält daher auch hiefür das Richtige, sofern ihm gemäß keine Zufälligkeit und Willkür Gottes gegenüber der Welt herrschen kann, eben so wenig jedoch eine der Freiheit entgegengesetzte Nothwendigkeit. Vielmehr erscheint derselbe hier als absolut frei, d. h. sein Wesen ist selbst sein Gesetz und dieses sein Wesen; der Gegensatz von Sollen und Seyn, Wollen und Ausführen existirt gar nicht für ihn, was alles auch längst als für das absolute Wesen Gottes allein genügend erkannt wurde.

Mit Vorstehendem glaubt der Verf. die Hauptpunkte, auf welche es nach seinem Dafürhalten bei Beantwortung des in der Aufschrift erwähnten Sendschreibens von Hrn. Prof. Chalybäus ankommt, hervorgehoben zu haben, eine Antwort, welche wegen des mehrjährigen Stillstandes dieser Zeitschrift erst jetzt und zwar in vorliegender Form erscheint. Ich kann nämlich nicht, wie Chalybäus, den Unterschied seiner und meiner Ansicht hauptsächlich in einer Verschiedenheit des Ausgangspunktes begründet erkennen, sondern erblicke denselben darin, daß er neben Denken und Willen ein besonderes reales Element, den Trieb, wenn auch nur als negative Bedingung, als basisches Medium in Gott annimmt, während ich den absoluten Geist schlechthin und unmittelbar als absoluten Geist bestimmen zu

müssen erachte. Und wenn nun Chalybäus gegen meine Fassung des Denkens und Willens als der Factoren des Geistes anführt, dem Denken entspreche nicht der Wille, sondern der Trieb, so ist an das bereits Bemerkte zu erinnern, wornach der Trieb seinem reinen Wesen nach ein blos seelisches Verhalten ist, das Denken ein rein geistiges. Dem Triebe correlat ist vielmehr das sinnliche Empfinden und Wahrnehmen, weshalb man, wie schon Christian Weiß in seinen bekannten Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele (Leipzig, 1811) gethan hat, nur Sinn und Trieb, keineswegs aber Denken und Trieb einander gegenüberstellen kann. Was in der seelischen Sphäre Sinn und Trieb, das ist in der geistigen Denken und Wollen, und ist diese Seynsstufe überhaupt zugleich die Spitze jener, so müssen auch im Denken und Wollen Sinn und Trieb ihre Vollengung und Aufhebung in Einem haben. Würde man aber den Trieb nicht in seinem specifischen Wesen fassen, so wäre er der Wille auf der Stufe der Unmittelbarkeit, das geistige Begehren, vermöchte jedoch eben damit kein besonderes reales Element im Absoluten zu bilden. Daß endlich, ganz der Natur der Sache nach, der Trieb, falls er in jener Weise dem rein geistigen Wesen beigefügt wird, den Willen aus diesem verdrängt, ist auch bei Chalybäus ersichtlich. In seinem Sendschreiben S. 69. heißt es nämlich, der Geist als solcher sey nur der in und für sich selbst Seyende, weise weder auf nothwendige, noch auf freie Weise über sich hinaus; dies thue erst auf freie Weise der Begriff des Willens, denn der Wille sey Geist, aber auch noch etwas überdies, er beziehe sich auf ein noch mögliches, zu realisirendes Zweckobject, und zwar selbst bloß möglicher, nicht nothwendiger Weise, denn er könne sich auf das eigne Wesen reflectiren und bei ihm selbst verharren. Muß aber den eben angeführten Worten nach der Wille wenigstens theilweise zum Geiste gerechnet werden, wird er auf derselben Seite jenes Sendschreibens die concrete Einheit von Denken und lebendigem Trieb genannt, und soll er zugleich gerade hinsichtlich des genannten wesentlichsten Punktes auch noch etwas überdies, über den Geist

hinaus seyn: so sieht man deutlich, wie derselbe durch den nicht in volle Einheit mit dem reinen Wesen des Geistes zu bringenden Trieb in ersterem keine rechte Stelle mehr findet, dem er doch wiederum unläugbar angehört.

Läßt sich endlich theils wegen der vollen Einheit des Absoluten in sich, theils wegen des nicht minder ungetrübt zu erfassenden Organismus der Welt die Materie nicht anders, denn als ganz geistentsprungen und letztlich rein geistigen Wesens begreifen, so kann dies nur von den Grundelementen des Geistes aus geschehen. Sind aber dies Denken und Wollen als die dualen Factoren, so resultirt nothwendig ein noch nicht wirklicher Geist, wenn jene Dualität noch nicht da ist und die in ihr ihrem vollen Seyn nach hervortretenden Grundelemente in unmittelbarer Einheit verhaftet, weil selbst nicht ganz ausgebildet, sind. Je mehr jene Einheit vorherrscht, desto niedriger muß diese Herausbildung seyn. Am stärksten hat dies bei der unorganischen Natur statt. Indem daher der absolute Geist sich selbst äußernd sein Wesen offenbart, in der Weise des Außereinanders darlegt, und hiebei die Einheit das Erste ist, so sind in der Selbstäußerung die Factoren zuerst in alleiniger, schlechthiniger Einheit gesetzt, und es ist somit ein ganz geistentstammtes und geistartiges, aber noch nicht wirklich geistiges Seyn auf der untersten Stufe gegeben, wie es die unorganische Natur ist. Ebenso haben auch die folgenden Naturreiche und der subjective Geist ihren letzten Entstehungsgrund in den weiteren Weisen, in denen der absolute Geist sein Wesen als Außereinander darlegt, sich selbst äußert.

Ulm im Oktober 1852.

Zur Kritik der Grundlagen von Herbart's Metaphysik

Von G. Th. Fechner.

Chalybäus sagt in seiner hist. Entwickelung d. spec. Phil. 3te Aufl. S. 168.: „Herbart darf von der Strenge, womit er den Be-

griff des Seyns faßt, nicht das Allergeringste nachgeben, denn nur daraus entspringen die Widersprüche, welche als Consequenz gerade diese Lösungsweise, d. h. seine ganze Metaphysik, nach sich ziehen; sie würde unnöthig seyn, wenn der Begriff des Seyns irgendwie mit sich handeln ließe".

Nun hat man schon viel mit diesem Begriff gehandelt; doch dürfte der Handel noch nicht abgeschlossen seyn, und nach Allem auch die folgende Verhandlung noch ihre Stelle finden. Sie sucht, kurz gesagt, geltend zu machen, daß Herbart bei seiner Bestimmung des Seynsbegriffes oder der absoluten Position einen Hauptgesichtspunkt (die Möglichkeit einer concreten Ineinssetzung des Ganzen) unberücksichtigt und unwiderlegt gelassen hat, welcher die Bedeutung des Seynsbegriffes auf die gewöhnliche zurückführt und dem absoluten Seyn gerade die entgegengesetzte Bedeutung eignet, als ihm Herbart giebt, mit Zugeständniß aber, daß auch die von ihm geltend gemachte eine Berechtigung haben kann, wenn sie nicht als ausschließend, sondern correlat und ergänzend zu jener gefaßt wird, was freilich nicht geschehen kann, ohne den Standpunct Herbarts selbst wesentlich zu verlassen. Im Zusammenhang hiemit wird zu zeigen versucht, daß die Widersprüche, welche das treibende Moment seiner Metaphysik bilden, eine wesentlich andre Auffassung als in seinem Sinne gestatten und fordern.

Um die streitigen Gesichtspunkte möglichst zwanglos zur Sprache zu bringen, wähle ich die Gesprächsform, indem ich als Gegner jemand fingire, der die Herbartschen Principien in strengem Sinn vertreten möchte, was freilich selbst vielleicht nur noch eine Fiction ist, wenigstens einen Solchen, der nicht mehr als die dringendsten Concessionen zu machen geneigt ist, und lege ihm alle die Einwürfe gegen mich in den Mund, welche ich mir selbst von seinem Standpuncte aus möglich denke, übrigens gern gestehend, daß ein wirklicher Gegner sowohl der Form als Sache nach auch wohl noch scharfsinnigere Einwände gefunden und solche geschickter und kräftiger gehandhabt und behauptet haben möchte, als mir bei meinem Standpunkte gegen mich selbst zu wenden gelingen konnte.

Zum Hauptanhalt des Gesprächs dient ein concretes Beispiel. Ich stehe mit dem Gegner gemeinschaftlich betrachtend einer Pflanze gegenüber. Er beginnt:

Was rechnest du zum Seyn oder (vielmehr) Seyenden der Pflanze im vollen Wortsinne des Seyns? — B. Soll ich mich an den allgemein üblichen Sprach- und Begriffsgebrauch halten, was mir immer das Räthlichste scheint, da Worte an sich nicht zur Erklärung, sondern nur zur Bezeichnung da sind, so rechne ich zum Seyn der Pflanze Wurzel, Stengel, Blätter, Blüte, ihr inneres Regen und Bewegen, Alles, was mir und Andern durch die Erfahrung von ihr gegeben ist, und, sollte sie eine Seele haben, auch was ihr von sich selbst gegeben ist. — A. Du irrst, das Kraut kann nicht ohne die Wurzel, die Wurzel nicht ohne das Kraut sich entwickelnd und bestehend gedacht werden, der Stengel kann nicht wachsend gedacht werden, ohne daß sich die Säfte darin bewegen und die Säfte sich nicht bewegend, ohne daß ein Stengel dazu da ist; wenn aber immer eins nur durch das andre bestehend gedacht werden soll, kann zuletzt nichts bestehend gedacht werden. Dergleichen wirklich seyend setzen, heißt, sich in einem Cirkel gegenseitiger Abhängigkeit drehen (Herb. Metaphys. §. 205.). Nichts von alle dem besteht wirklich, nichts davon gehört zum wahren Seyn oder vielmehr Seyenden der Pflanze. — B. Aber was gehört dann dazu? — A. Weg mit allem flüchtigen, wechselnden, abhängigen, unselbstständigen, in sich widerspruchsvollen Schein! In's Feuer mit der Pflanze! Nur die Asche endlich ist das wahre Seyende der Pflanze, als das alle Zerstörung Ueberdauernde, alles Wechsels Spottende, von nichts als sich in seinem Bestande Abhängige, an sich und in sich Unzusammenhängende; zwar im Grunde auch die Asche noch nicht, vielmehr eine Asche erst hinter der Asche, außerzeitlich, außerräumlich, die Du nicht sehen, nur denken kannst, doch ist es das treuste Bild, Dir alle Verhältnisse des wahrhaft Seyenden daran zu erläutern. — B. Treu mag es seyn, verlockend ist es nicht. Du suchst das Seyn in einem Reich von Asche; ich such' es in dem Reich des vollen Lebens; das

gefällt mir besser. — A. Es handelt sich nicht um das, was besser gefällt, sondern was wahrhaft ist; nichts aber kann wahrhaft seyend heißen, was, um zu bestehen, erst eines Andern braucht, von dessen Seyn erst abhängt, auf Andres sich bezieht, vielmehr nur das, was ganz selbstbeständig durch sich gedacht werden kann, nach allem Aufhebbaren unaufhebbar übrig bleibt; mit einem Worte, sag' ich's kurz, was die absolute Position verträgt. Und gilt das etwa von Deiner Pflanze mit all' ihrem Lebensscheine, wo jeder Theil des andern zum Bestehn bedarf? — B. Nun ja, ein Theil des andern; doch ist die ganze Pflanze nichts über ihren Theilen? Warum kann ich nicht, statt mich im Cirkel der Abhängigkeit zwischen den Theilen der Pflanze hin- und her zu drehen, gleich den Cirkel der ganzen Pflanze in Eins gesetzt denken, als das, wovon alle Theile, Bewegungen u. s. w. selbst erst abhängig sind, welchem alle Beziehungen immanent sind, welches seinen eingeborenen Gesetzen gehorcht. Und wenn ihre einzelnen Blüten, Blätter fallen, in immer Neues aufgehoben werden, besteht damit doch die ganze Pflanze als solche unaufhebbar. Ich denke das ist auch absolute Position, nur etwas andrer Art, als die der Asche, die selber erst in jener inbegriffen ist. Aus Deiner Asche wird doch nimmer eine Idee, nach der die ganze Pflanze sich erbaut, und thut sie's nicht? — A. Wie aber kann von Gesetzen, Ideen, Beziehungen, dem Begriff eines Ganzen selbst, auch nur die Rede seyn, wenn es sich darum handelt, das wahrhaft Seyende den Forderungen der absoluten Position gemäß zu bestimmen. Erhält alles dergleichen nicht erst Sinn und Bedeutung durch etwas, worauf es sich bezieht, was sich darunter faßt; so ist vielmehr dies das wahrhaft Seyende. — B. Aber spreche ich denn von abstracten Gesetzen, Ideen, Beziehungen? Weder sie halt' ich für das wahrhaft Seyende, noch das, worauf sie sich beziehen, losgerissen von einander, wie beides nimmer besteht, vielmehr die concrete Einheit beider, wie sie wirklich ist. Und wenn Du Gesetzen, Ideen, Beziehungen, der Einheit selber nur Sinn und Bedeutung beilegst in Bezug zu dem, worauf sie sich beziehen, und zeigst als Solches mir nichts

Andres, als etwas, wofür die Asche noch ein zu lebendiges Bild, so wird man mir wohl mehr Recht geben, wenn ich's gerad' umkehre. Denn wem ist wohl etwas gelegen an trockner Asche, dagegen in Gesetzen, Ideen, Beziehungen liegt der Sinn, die Bedeutung und der Werth der Welt. — A. Will ich's denn leugnen? Doch all das hab' ich auch; es kommt bei mir nur später; verwechsele nicht die ästhetische mit der metaphysischen Priorität; jetzt gilt's blos diese; was dort das Erste ist, muß hier das Letzte seyn. Das metaphysisch Erste aber wird stets das Einfache bleiben, aus dem das Ganze erst erwächst. Und wenn Du deine Einheit und Beziehungen noch so concret machst, es hilft Dir nichts. Die ganze Pflanze in Eins ist dennoch nichts für sich. Besinne Dich, Alles, was sie nach Deiner Meinung ist, Farbe, Duft, Wachsthum, Leben, verdankt sie doch blos ihrem äußern Bezuge zum Licht, zur Luft, zur Erde, zu Dir und Deinen Sinnen. Und darin sollte etwas für sich wahrhaft Selbstbeständiges liegen? Auch ihr Gesetz oder ihre Idee, wie du es nennen magst, hat sie nicht an sich, noch von sich, vielmehr aus etwas Allgemeinern; die ganze Pflanze stirbt, zergeht ins Allgemeine. Heißt man das Selbstbestand? — B. Wohl wahr, ich irrte; doch nur im zu Wenig, nicht zu Viel der Abweichung von Dir. So geh' ich nun auf's Allgemeine oder vielmehr Ganze. So haben wir Alle, die Pflanze, das Licht, die Luft, die Erde, ich selbst mit meinen Sinnen, ein gemeinschaftliches Seyn nur in dem größern, endlich dem größten Ganzen; ohne das wären wir Alle nichts, das allein ist der volle sich ewig selbst setzende und von Ewigkeit gesetzt habende, von nichts als sich selbst abhängige, absolut selbstbeständige, unaufhebbare Cirkel des Seyns; doch als inbegriffen in diesem Cirkel behalten wir immer ein relatives Seyn dazu und zu einander. — A. Aber indem dein Cirkel des Seyns Beziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse einschließt, kann man sich jedenfalls darin drehen, und das muß man gleich im Begriffe ausschließen. — B. Im Gegentheil, man soll sich sogar darin drehen, weil man darin ist. Nur dreht sich deshalb der Cirkel nicht. Und brauchst

Du nicht äußere Beziehungen so gut für dein Seyendes als ich innere? — A. Ja, aber sie sind dem Seyenden zufällig. — B. Doch kann man sie nicht auch verfolgen hin und wider? und muß man es nicht sogar, trotz aller Zufälligkeit, um der Erscheinung zu genügen. Kann ich nun nicht so gut sagen, es ist dem Cirkel meines Seyns zufällig, daß Du Dich darin drehen oder dies und das daraus abstrahiren willst, als Du es Deiner Asche zufällig nennen magst, wenn ich sie rühren oder zusammenbacken will. So stehen wir ja ganz gleich. — A. Ich muß bei der Erklärung bleiben: der Begriff des selbstbeständigen Seyns schließt ein= für allemal alle Beziehungen und Abhängigkeitsverhältnisse, alle Veränderung und allen Wechsel vom Wesen des Seyenden überhaupt aus. — B. Wenn sich diese Erklärung auf keine andern Gründe stützt, als die bisherigen, daß man sich bei Bestimmung des Seyenden nicht im Cirkel der Abhängigkeit drehen und abstracte Beziehungen nicht für sich seyend setzen dürfe, so möcht' ich ihr doch bessere Gründe wünschen. Inzwischen gegen einen Machtspruch ist nichts einzuwenden. Lassen wir uns also deinen Begriff des Seyns gefallen. Nachdem er bisher den weitesten Umfang unter allen Begriffen gehabt, wird er also von jetzt an den engsten haben. Man wird sich nun nicht genug mehr in Acht mit seinem Gebrauche nehmen können. Deine absolute Position, woran er hängt, ist gar so leicht verletzbar. Im Grunde ist er blos noch in der Metaphysik brauchbar, im Leben kann man ihn ganz missen. Er wird aus einem König auf einmal ein Bettler, er wird dazu ein Krüppel, denn er büßt nun seine Glieder, Futurum und Perfectum ein; ja hört ganz auf, ein Zeitwort zu seyn, da er bisher den Reigen der Zeitwörter führte und selbst sie bilden half, weil es ja keinen Wechsel, keine Zeit im Gebiete des Seyns mehr giebt. Mit allem, was war und seyn wird, ist's nichts mehr. Er fängt gar an, gegen sich selbst zu wüthen. Der Begriff des Seyns wirft sich selbst vor, daß er nicht sey. Er ist ja eben nur ein Begriff. Nun wird es eine ganz neue Grammatik, ein neues Denken wollen. Und der Gewinn von alle dem? .... ist Asche. —

A. Mit solchem Scherz wird nichts bewiesen. Auf das Wort kommt es nicht an, wenn nur der Begriff haltbar ist, der unterliegt. — B. Ich glaube doch, es kommt etwas darauf an, ob man die Wissenschaft dem Leben entfremdet. Gilt's wirklich einen neuen Begriff, warum ein Wort dazu verwenden, das ungefähr das Gegentheil davon im Leben bezeichnet, und noch dazu ein Wort, das man in seiner lebendigen Bedeutung nie wird missen können, und täglich und stündlich braucht. Ich meine, das Leben hat ein Recht, dagegen sich zu wehren *). — A. Auch mag man immer das Wort im Leben fassen und brauchen wie bisher, nur daß man solche Fassung nicht übertrage auf den reinen Seynsbegriff, der andere Forderungen geltend macht, als der gemeine. Du selbst unterscheidest ja ein absolutes und ein relatives Seyn, und der gemeine Seynsbegriff stimmt nur mit letzterm. — B. Doch ist mein absolutes Seyn vielmehr der Abschluß und die Erfüllung des relativen, als die Verneinung, und mein Begriffsgebrauch bekräftigt hiemit nur den gewöhnlichen, führt ihn in seiner eigenen Richtung zur Spitze fort, doch Deiner stößt ihn um. — A. Das Leben mag sich in Scheinbegriffen drehen, es ist ja selbst nur Schein, nur soll man auch den Schein für Schein erkennen. Wahrhaft haltbar aber bleibt zuletzt nur der Begriff

*) Die unpassende Beschränkung des Seynsbegriffes auf die realen einfachen Wesen wird auch von Drobisch in seiner neuesten Abhandlung (dies. Zeitschrift n. F. XXI. S. 22.) anerkannt, welche mir übrigens erst nach ziemlicher Vollendung dieser Abhandlung zu Gesicht kam, daher sich kein specieller Bezug darauf formell hier geltend macht. Inzwischen bleibt noch eine Differenz von Drobisch's Fassung des Seynsbegriffes mit der unsrigen bestehen, sofern er diesen Begriff nur auf den metaphysisch erfaßbaren Weltzusammenhang oder Wirkungszusammenhang der einfachen Wesen (diese selbst eingeschlossen) hinter der Erscheinung ausdehnt; indeß von uns alle Erscheinung selbst in das Gebiet des Seyns mit hineingezogen und die Annehmbarkeit einfacher Wesen rückliegend der Zeit und des Raumes bestritten wird. Im Uebrigen dürfte die Weise, wie Drobisch den Zusammenhang und die Gesetzmäßigkeit der Welt auffaßt, sich der unsrigen um eben so viel nähern, als sie über die streng Herbartsche Fassung hinausgeht; daher ich auch keine andre Opposition gegen dieselben geltend machen möchte, als daß das Hinausgehn über Herbart doch noch ein Ausgehn von ihm bleibt.

des Seyns, dessen absolute Position auch haltbar und nur an das Haltbare soll man sich halten. — B. Da stimm' ich bei, aber meine absolute Position scheint mir nach Allem so haltbar als die Deine. — A. So hast Du nun auch nicht das Recht, absolute Position in deinem Sinne zu brauchen, da es Herbart nicht so braucht, der's Wort zuerst brauchte, und nicht so will verstanden wissen. — B. Nun wohl, auf das Wort kommt es mir auch nicht an, wenn mein Begriff nur haltbar ist. Das Wort möcht' er behalten, wofern er nur das Wort Seyn in seinem alten Rechte ließe. Doch ließe sich um die absolute Position schon eher handeln, weil der Gebrauch des Wortes bei ihm selbst noch neu ist. Indeß, warum erst handeln; ich meine, ich kann fordern, denn mein Weltganzes genügt ja ganz und völlig der Erklärung, die er vom Worte selbst gegeben, falls deine Erklärung zugleich die seine ist, nur nicht den Folgerungen, die du mit ihm daraus ziehst. Nur hierum kann der Streit seyn. Nichts weiter will doch die absolute Position, als daß, was wahrhaft ist, absolut selbstbeständig und unaufhebbar gedacht werden könne und solle. Daß es auch einfach und beziehungslos nach Innen wie nach Außen zu denken sey, ist nur die Folgerung. Und so bleib' ich meinerseits dabei, daß ein im Ganzen gesetzter Cirkel jener Grundforderung ganz eben so gut genügt, als ein Punct oder gar eine Menge von Puncten, worauf Du in der Vorstellung doch deine abstracte Asche wohl reduciren wirst. Ja mich dünkt, ich kann viel leichter einen Cirkel in Eins und auf Einmal in solidarischer Verknüpfung selbstbeständig gesetzt denken, als Millionen Punkte, wo jede neue Setzung einen neuen Zufall fordert, da keines Forderung zugleich die des andern einschließt. — A. Aber versteht sich etwa das Daseyn deiner in Eins gesetzten Welt mehr von selbst, als das Daseyn meiner Vielheit? —B. Nun freilich, es ist auch ein Wunder; doch wenn man mit einem auskommt, soll man sie nicht häufen. Und aus meinem einen Wunder fließt mir nun Alles ganz natürlich, weil dieses Wunder selbst die ganze Natur der Dinge einschließt. Du brauchst zu jedem neuen Schritt ein neues Wunder. Jedoch ich weiß, die Wunderlichkeit erschreckt

Dich nicht. — A. Es fragt sich noch, was wunderlicher, dein großes Wunder oder meine kleinen. Indeß zurück zur Sache! Vor einer gründlichen Betrachtung zerfließt doch deine Fassung der absoluten Position, in Schein und Widerspruch. Wie kann das Ganze absolut selbstständig seyn und heißen, wenn es doch lauter Unselbstständiges enthält? Heißt nicht die Rose roth, weil sie das Roth enthält? Muß nicht vom Ganzen gelten, was von des Ganzen Inhalt gilt, und hat Dein Ganzes nicht in Theilen, und Beziehungen einen Inhalt, der völlig unselbstständig? — B. Mit gleichem Rechte aber kannst Du fragen: wie kann das Unendliche unendlich seyn und heißen, wenn es doch alles Endliche enthält. Auch hier gilt nicht vom Ganzen als solchen, was von des Ganzen Inhalt einzeln gilt. Da eben liegt dein Irrthum, daß Du die Unselbstständigkeit der Theile und Beziehungen, die aus dem Ganzen abstrahirt sind, auf's Ganze selber übertragbar hältst. Das mag zwar logisch scheinen, doch ist's nur logischer Schein. — A. Willst du mir den Beweis nicht in dieser Form gestatten, steht eine andre leicht zu Gebot, die wie ich meine, bündig genug ist, daß nichts dagegen einzuwenden. Dein Ganzes hat jedenfalls Theile, und so gut die Theile vom Ganzen abhängen, hängt umgekehrt das Ganze ab von seinen Theilen, die nicht das Ganze sind; so hängt es ab von etwas, was nicht es selbst ist; das widerspricht der Selbstbeständigkeit des Seyns; so kann das Seyende nur einfach seyn. — B. Du wolltest gründlich seyn, spitzfindig ist nicht gründlich. Ist's nicht dem Seyenden wieder ganz zufällig in deinem eigenen Sinne, daß Dir es einfällt, die Theile aus dem Ganzen herauszusondern und als sein Andres gegenüberzustellen, da sie vielmehr in ihrer Verbindung zum Ganzen als das Ganze selbst bestehen. So hängt das Ganze, indem es von der Gesammtheit seiner Theile abhängt, doch eben nur von sich ab, steht nur auf sich, hat nur Bestand durch sich. Was würdest Du wohl sagen, wenn ich alle Verbindung, in der Du dein Seyendes denken willst, ja denken mußt, um der Erscheinung zu genügen, zu seinem Wesen rechnen wollte, da würde seine Selbstbeständigkeit schlecht

fahren. Nun wohlan, was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig, so fasse auch mein Seyendes als das Ganze, was es ist, und trage nicht die Zerstückelung im Denken, wodurch es sich selbst ungleich wird, auf seine Wirklichkeit über, denn diese Zerstückelung besteht nicht, indeß vielmehr umgekehrt die Verbindung besteht, die Du dem Wesen anzurechnen mir verwehrst. A. Und sicherlich mit gutem Rechte. Die Verbindung und jegliche Beziehung im Weltganzen ist aufhebbar im Denken, die Forderung der absoluten Position aber läßt nur das im Denken nicht Aufhebbare als wahrhaft seyend gelten. Und so bleibt nach allem Aufhebbaren zuletzt nichts unaufhebbar übrig, als ein Seyendes, was einfach und bestandfähig ohne Bezug auf etwas Andres. Du mischest Aufhebbares und nicht Aufhebbares in deinem Seyenden in Eins. — B. Du scheinst mir umgekehrt zu scheiden, was nicht scheidbar, und den letzten Schritt zu scheuen, der in der Consequenz doch läge. Warum kann ich nicht, nachdem ich alle Verbindung und Beziehung zwischen den einfachen Wesen im Denken aufgehoben habe, endlich auch noch den Bestand der einfachen Wesen selbst aufheben? Was zwingt mich, sie als wirklich bestehend übrig zu lassen? Den Fehler des ontologischen Beweises für das Daseyn Gottes wirst Du doch nicht auf sie übertragen wollen? Also vertragen sie so wenig, als ihre Beziehungen die absolute Position. Sie lassen sich ja eben so willkührlich wegdenken. — A. Mit Nichten: die Wirklichkeit zwingt Dich, etwas zu setzen, was ihr Daseyn erklärt; die wirkliche Erscheinung läßt sich nicht willkührlich wegdenken; und jeder Schein, ist er auch nur ein Schein, weist doch, sofern er ein gegebener, auf ein Seyn. So mußt du wohl etwas übrig lassen, was die Wirklichkeit, die Erscheinung, den Schein erst möglich macht. — B. Stellst Du die Sache so? aber wie erklärst Du nun das Zustandekommen des Scheins, der Erscheinung selbst? — A. Im Zusammen der einfachen Wesen, aus ihren Wechselbeziehungen erwächst der Schein, die Erscheinung. — B. Also gestehst Du doch selbst zu, daß die Erscheinung sich nicht blos aus vereinzelten einfachen Wesen erklärt; und nun laß mich

fragen, wenn die absolute Position doch nach Dir selbst das fordert, was unaufhebbar gedacht werden muß, damit überhaupt Gegebenes bestehe, damit etwas erscheine, damit Schein möglich sey, warum Du die eine Seite des dazu Wesentlichen für aufhebbarer ansiehst, als die andre? Vielmehr muß nun nach Dir selbst die Verbindung des Seyenden von der absoluten Position gefordert seyn. Denn hebe diese Verbindung auf, und Du hebst eben damit das auf, was nicht aufzuheben ist, wenn die Erscheinung bestehen soll. Nur zur Erklärung ihrer nicht wegzudenkenden aufdringlichen Wirklichkeit stellst Du ja die Forderung der absoluten Position. Nichts oder Alles. Ohne Rücksicht auf die Erfahrung lassen sich deine einfachen Wesen gerade eben so gut wegdenken, als ihre Verbindung, und es bleibt Nichts; mit Rücksicht auf die Erfahrung aber läßt sich überhaupt nichts wegdenken, was einmal gegeben ist; und es fällt Alles unter den Begriff des Seyns oder der absoluten Position, wie ich es wirklich fasse, indem ich alles Gegebene darunter fasse. — A. Jetzt ist es an mir, Dich spitzfindig zu nennen. Du wirst doch zugeben, daß Beziehungen und eine Grundlage, wozwischen die Beziehungen bestehen, nicht in gleichem Sinne selbstbeständig seyend heißen können. — B. Vielmehr behaupt' ich, daß weder die Grundlage, das sind deine einfachen Wesen, noch die Beziehungen dazwischen, abstract für sich selbstbeständig seyend heißen können, weil sie abstract für sich nicht sind, noch denkbar sind, soll das Zustandekommen der Erscheinung sich erklären. Und nicht weiß ich, was Dich berechtigt, da doch untrennbar beide dazu gehören, sie in der Betrachtung also zu trennen, daß der Realitätsbegriff einseitig auf das Eine fällt, was an sich so nichtsbedeutend für die gegebene Wirklichkeit, als das Andre, wenn auch in andrer Beziehung. Noch einmal also: Nichts oder Alles muß als wahrhaft seyend gelten, und da wir nicht bei Nichts stehen bleiben können, so müssen wir bei Allem stehen bleiben. Das All nur ist das Absolute. — A. Es giebt der Gründe noch genug, die es verwehren. Dein Seyendes ist unendlich, allein ein Etwas, mit dessen Setzen man nimmer zu Stande kommt,

ein nie ganz zu Setzendes, ist nicht absolut. — B. Aber was kümmert es das Seyende, daß Du mit seinem Setzen nie fertig wirst; kannst Du den Begriff der Unendlichkeit deshalb verleugnen, weil er für Dich zu groß ist? Daß Du das Seyende nicht ganz ausdenken kannst, liegt selber nur darin, daß Du das Seyende nicht ganz bist. Und kannst Du denn Dein Seyendes ganz ausdenken? Was ist es doch zuletzt, was denkst Du Dir darunter? Ich kann doch einen Theil des Seyenden ganz denken, den, den ich selber in mir habe; wie ich ihn habe, ist er. Deines bleibt ein leeres Was. Mit welchem Gedanken erfüllst Du dieses Was? — A. Mit dem der Qualität. — B. Das ist ein Wort für's andre. — A. Nun mindestens ist es ein Wort, das ungehörige Begriffe nicht mitführt. Mehr Positives von dem Seyenden zu wissen, muß man gar nicht fordern, als daß es etwas ist. — B. Ich bin nicht so bescheiden; ich meine, ich weiß etwas vom Was. — A. Wenn Du das Wissen nennst, im Scheine Dich ergehen, so hab' ich nichts dagegen. Nun aber, traust Du Dir auch zu behaupten, daß die absolute Position des Seyenden alle die Veränderungen verträgt, die in Deinem Weltganzen vorgehn? — B. Warum nicht, sofern es gleich im Begriffe des absolut Seyenden liegt, alles Zeitliche so gut als alles Räumliche in sich zu schließen. Wird's doch damit nicht selbst sein Andres, wenn alles unter sich Andre vielmehr zur Erfüllung seiner sich selbst gleichen Totalität gehört. — A. Nun aber, jedenfalls brauchen die Aenderungen in Deinem Weltganzen Ursachen, um zu entstehen, und sind also nur da vermöge dieser Ursachen, sind also nichts für sich, und diese Ursachen brauchen wieder ihre Ursachen, so rückwärts bis in's Unbestimmte; da hast Du den mit Recht verrufenen Prozeß in infinitum; so ist zuletzt kein Halt des Seyns in der ganzen Welt, nichts darin besteht selbstbeständig für sich, weil Alles nur erst als Folge von Anderm besteht. — B. So beliebt Dir's die Sache zu stellen, indem Du wieder vom Einzelnen zum Einzelnen gehst, da es doch gilt auf's Ganze zu gehen, weil eben das Ganze nur in vollem Sinne ist. Wohl kannst Du von jeder Sache innerhalb der Welt und des Welt-

laufes nach dem Grunde fragen ins Unbestimmte zurück; doch nicht von der ganzen Welt sammt ihren Grundgesetzen, und dem was daraus folgt. Sie ist vielmehr sammt diesen Gesetzen absolut gesetzt, so absolut, als Du es immer von Deinen einfachen Wesen ohne Rücksicht auf Gesetz behaupten magst. — A. Aber Du kannst Deinen Cirkel gar nicht in Eins gesetzt denken, da er in der Zeit erst allmälig sich entfaltet. — B. Warum nicht im Begriffe, was fragt der nach der Zeit? Warum sollt' ich nicht Alles, was nacheinander, so gut, als Alles, was miteinander, im Denken als etwas in Eins Zusammengehöriges, sich in Eins Bedingendes und Forderndes, fassen können? Oder läßt Du Dich etwa bei Deiner absoluten Position des Seyns dadurch, daß Du das Seyende in der Zeit vorstellen mußt, hindern, es doch begrifflich als etwas Außerzeitliches zu fassen? Bei mir kehrt sich's nur um; ich fasse die ganze Zeit als etwas, was selbst in meinem Seyenden. Mein Seyendes ist der Fluß, die Zeit, die ist sein Fließen. — A. Ich verlange aber, wenn ich einen Fluß fließen sehe, auch feste Ufer für das Fließen. Wo findest Du sie in Deinem Flusse des Seyns? — B. Ei, in den unveränderlichen Gesetzen seines Fließens. In diesen liegt wohl mindestens etwas so Festes, als im Sande, den er mitführt, worin Du deinerseits den Halt des Stroms zu sehen scheinst. Der Sand mag wohl bestehen; ja mag auch zeitweis feste Ufer in seiner Art bilden, an denen doch der Strom der Aenderungen fortgehends spült und selbst sie ändert; doch wie sich solche Ufer bilden, ändern, hängt selbst nur an jenen unveränderlichen Gesetzen des allgemeinen Stroms, in dem die Ufer allmälig selber mit verfließen; auch mag es seyn, an Freiheit, denn das bestreit' ich nicht. — A. Und was unterschiede dann nach Allem noch Schein vom Seyn, wenn alles unselbstständig Schwindende so gut zum Seyn gehörte, als das ewig Selbstbeständige und Feste? So hörte aller Unterschied auf zwischen beiden. — B. Ein Unterschied besteht, jedoch nicht als ein fester. Umsonst suchst Du die feste Gränze zwischen Seyn und Schein. Der flüchtigste Schein, der Blick des Thautropfens, der

Glanz des Regenbogens, der leerste Gedanke, das vergeblichste Phantasiespiel ist doch etwas, so lange es besteht, trägt bei zum Ganzen und wird mit getragen vom Ganzen des Seyns, ist als Schein nur zu betrachten in seiner Relativität gegen ein beständigeres und größeres Seyende. So faßt man's, denk' ich, wirklich überall. — A. Das mein' ich nicht; wir haben wohl ein bestimmteres Gefühl des Unterschiedes zwischen Schein und Seyn, dem's gilt, auch eine feste Unterlage geben, wie Herbart das gethan. Wie gut hat er den Unterschied erläutert am Bilde einer abgeschiedenen Seele vergleichungsweise mit der Seele selbst (Metaph. §. 203.). Das Bild bleibt uns ein Schein, sofern wir's nur in unsrer Vorstellung bestehend halten, und wär' es noch so treu; doch wie wir des Bildes Gegenstand, die abgeschiedene Seele, unabhängig von unserm Denken, an sich bestehend denken, so halten wir sie für seyend, so sagen wir, sie ist. Wir scheiden so ganz scharf das Bild als bloßen Schein von ihr, die wirklich ist, je nach der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit ihres Bestandes von unserm Denken. Nur das An sich ist seyend. Nicht anders, wenn wir fragen, ob die Materie bloß ein Schein, oder ob sie wirklich ist. Es handelt sich darum, hat das, was wir so nennen, nur sein Bestehen in unserer Vorstellung, oder ist es ganz unabhängig davon an sich. Und je nachdem wir uns so oder so entscheiden, entscheidet sich gleich die Frage, und giebt es keine Wahl mehr. — B. Ich meine, Du suchst den Unterschied hiebei am falschen Orte. Und wenn ich behaupte, es giebt nur relative Unterschiede zwischen Schein und Seyn, so kann ich dieselben Beispiele wohl besser für mich brauchen, als Du für Dich. Sollt' ich mir eine abgeschiedene Seele auf ein so blasses flüchtiges Bild außer mir reducirt denken, als das ist, was ich mir von ihr mache, so würde ich ihr auch eben so nur ein Scheindaseyn zuschreiben, wie meinen Gedanken, trotzdem daß ich sie unabhängig von meinem Denken wüßte. Ja messen nicht Völker genug den abgeschiedenen Seelen bloß ein Schatten- und Scheinleben bei, nennen wir nicht selber die Gespenster Schemen, ungeachtet wir sie als etwas an sich denken, weil

wir sie der Flüchtigkeit und Blässe unserer Gedankenbilder vergleichen. Und umgekehrt, lege ich nicht auch dem Bilde in mir ein vorübergehendes Seyn bei, sage von ihm, es ist in mir, es war in mir. Also das Ansich macht hiebei keinen festen Unterschied. Natürlich aber, im Verhältniß zur abgeschiedenen Seele, diese als dauernden und intensiven Quell von Denken, Fühlen, Wollen, Thun und Leiden, auch wohl mit einem Körper noch gedacht, nimmt mein flüchtig schwebender Gedanke an sie den Character des Scheins an. Ganz ähnlich mit dem Beispiel der Materie. Und weil der Gedanke überhaupt gewöhnlich blässer und flüchtiger als sein Gegenstand, heißt jener verhältnißmäßig Schein und dieser dagegen ein Seyendes. Das ist der Unterschied. Doch auch der Schein hat seinen Theil am Seyn; und wenn nichts scheinen könnte, wofern nichts wäre, so könnte umgekehrt nichts seyn, wofern nichts schiene. Das absolute Seyn kommt freilich nur dem Ganzen zu, doch da wir selbst im Relativen wohnen, dient auch der Seynsbegriff uns als ein relativer. — A. Was wäre die Folge Deiner Ansicht; doch wohl, daß wir im Verhältniß zum absolut seyenden Ganzen im Grunde alle nur Scheine, Schemen sind? — B. Und wie stellst Du es vor bei Deiner andern Ansicht von dem, was schlechthin ist? — A. Meine Seele gehört selbst zu den absolut seyenden, an sich selbstbeständigen, unveränderlichen, einfachen Wesen, da ist von keinem bloßen vergänglichen Scheindaseyn die Rede. — B. Und braucht's bei mir der Fall zu seyn? Ist doch kein Schein so flüchtig, daß er nicht ewige Ursachen und ewige Folgen hätte; so auch meines Daseyns Schein oder vielmehr Erscheinung, denn als ewig hört es eben auf bloß Schein zu seyn. Die ganze Ewigkeit Deines einfachen Wesens habe ich auch als eines Ewigen Theil, und zwar als Theil eines ewig Lebendigen. Wo aber hat Dein einfach unveränderlich Wesen sein Leben selbst erst her? Denn einfach und unveränderlich seyn heißt noch nicht leben. — A. Nun, vom Conflikt mit andern einfachen Wesen, mit denen es zufällig zusammenkommt, denn es bedurfte ihrer nicht, um auch

ohne sie zu bestehen. — B. Aber doch bedurfte es ihrer, um zu leben, und nun ist's mir lieber, mein Leben, was zugleich mein Seyn, im ganzen Leben und Seyn begründet zu wissen, als es dem Zufall zu verdanken, und mich in einer Welt zu denken, wo Zufall die Gesetze giebt, denn im Reiche Deiner einfachen Wesen seh' ich, ist der Zufall König. — A. Du klammerst Dich an das Wort Zufall. Nun aber schließt mein Zufall oder vielmehr meine Zufälligkeit doch eben Gesetz und eine weise Ordnung der Dinge gar nicht aus; sie sind nur zufällig, sofern sie zum Grundbestande dessen, was ist, nicht nothwendig denkbar sind. Sind aber einmal Gesetze da, ist eine Ordnung da, nichts hindert mich, sie wie sie da sind, zu erkennen und anzuerkennen, nichts auch, an einen Gott zu glauben, der die Geschicke der Menschen mit Weisheit lenkt und ordnet. Oder hast Du die Erkenntniß von Ordnung und Gesetz in Deiner Welt des Seyns selbst anders her, als daß Du siehst, sie bestehen? — B. Nur mit dem Unterschiede, daß ich nicht unter den Begriff des Zufälligen bringe, was jeder sonst als Gegentheil davon faßt, Gesetz, Ordnung, Führung. Sey's auch, daß Dein Begriff davon sich endlich mit meinem irgendwie einigt, so ist's wie beim Begriff des Seyns; im Wortgebrauch kehrst Du Alles um. Und wenn man Deine Ansicht dann mißdeutet, ist es ein Wunder? Hast Du's nicht selbst verschuldet? — A. Es kann wohl in der Consequenz eines Systems liegen, die Begriffe so zu brauchen und zu verstehn, daß sich die Worte in neuer Weise fügen müssen. Hier ist nicht zu helfen. Das war von jeher ein Vorrecht der Philosophie. — B. Ich würde vielmehr sagen, von jeher eine Sünde. Doch dies dahin gestellt; Du sagst, nichts hindert Dich an einen Gott zu glauben, der die Geschicke der Menschen mit Weisheit lenkt und ordnet. Aber sollte Dein Gott auch nur ein einfaches Wesen unter den übrigen seyn, woher hat er seine Weisheit selbst erst her, als vom Conflikt mit andern einfachen Wesen; so müßte in diesem Conflikte die ganze Weisheit Gottes selbst ihren Grund erst haben. So wäre vielmehr dieser Conflikt der Gott, um den's zu

thun ist; denn in Gott woll'n wir den Urquell der Weisheit selber sehen. — A. Lassen wir dergleichen Fragen; die Metaphysik muß sich nicht in den religiösen Glauben mischen, der liegt auf einem ganz andern Gebiete. — B. Eine Metaphysik wäre mir lieber, die sich nicht so abseits davon hielte. Und wenn's nur abseits wäre, doch hier gilt's Widersprüche. — A. So zeige mir die Metaphysik, die aller Widersprüche hiebei ledig bliebe. Du selber aber bist genöthigt, Dich zum Pantheismus zu bekennen, versteh' ich anders Deine Ansicht recht; indeß die meine im strengen Gegensatze damit steht, und gerade darin, daß sie ihm, der schon die Zeit zu überfluten drohte, so gründlich Widerpart gehalten hat und hält, liegt, mein' ich, ein Verdienst, das jeder achten sollte, dem noch das Christenthum am Herzen liegt. — B. Nennst Du es Pantheismus, an einen Gott zu glauben, deß einig Wissen Alles einschließt und begreift, was wißbar in der Welt, der aller Existenzen Kraft und Fülle in sich trägt, in dessen Freiheit und Selbstständigkeit die eigne von uns allen wurzelt, so bin ich Pantheist; doch glaubt an solchen Gott gerade jeder Christ, indem er Gott für allwissend, allgegenwärtig und allmächtig hält, für einen solchen, der in uns allen lebt und webt und ist, wie wir in ihm. Und diesen Glauben mein' ich nur im vollsten strengsten Sinn zu fassen, wenn ich auf Gott die absolute Position vielmehr in meinem als in Deinem Sinn anwende. Du selber aber, kannst Du auch nach Deiner Fassungsweise Allwissenheit, Allgegenwart und Allmacht für Eigenschaften Gottes wahrhaft halten? Ja braucht er nicht nach Dir, statt absolut zu seyn im Wissen, Denken, Handeln, die ganze Welt dazu als äußere Ergänzung, und bliebe ohne sie ein einfach todtes Wesen? — A. Genug davon, es gäb' ein endlos Hin- und Wider, darauf des Näheren sich noch einzulassen. Auf diesem Felde wird's einem Jeden leicht, beredt zu seyn. Auch ich vermöcht' es wohl, wär' mir's darum zu thun; doch hier ist nicht der Ort. In jeder andern Lehre von Gott giebt's andre Schwierigkeiten; so fallen sie in Deiner auch nur an einen andern Punkt. Statt uns in eine neue Richtung des

Streites zu verirren, laß uns lieber zusehen, ob keine Einigung auf der bisherigen möglich ist. Und dazu, mein' ich, bedarf es nur, daß wir uns nicht länger um Definitionen und um Worte zanken, vielmehr der Sache gerad' ins Auge sehen. — B. Niemand wäre damit mehr zufrieden, als ich, doch Du selber wolltest ja die Sache vorweg stützen auf den Begriff. — A. Auch thu' ich's noch im Grunde; doch um Dich zu befriedigen, will ich Dir etwas zugeben, was Dir genügen kann, und mir selbst nichts vergiebt. — B. Wohlan, erkläre Dich. — A. Um was streiten wir eigentlich? ich habe nie leugnen wollen, daß ein Zusammen der einfachen Wesen, was Du immer einen Zusammenhang nennen magst, zur Erklärung der Erscheinungen eben so wesentlich ist, als die einfachen Wesen selbst und es kostet mich nichts, zuzugestehen, daß ein solcher Zusammenhang von Ewigkeit und allgemein bestanden hat. Im Grunde also lasse ich Deiner Forderung volle Gerechtigkeit widerfahren; das Ganze, was Du hast, habe ich auch; nur verlange ich, daß man nicht eher von Beziehung innerhalb des Ganzen spreche, ehe man von dem spricht, wozwischen die Beziehung besteht, daß man die Beziehung auf etwas bezieht, was nicht selbst erst wieder als Beziehung oder durch Beziehung auf Andres zu denken, daß man eine haltbare Grundlage für die Anknüpfung der Beziehungen und alle Abhängigkeitsverhältnisse selbst statuire; und das sind meine einfachen, realen Wesen; man kommt zuletzt doch dazu, wenn man zur Gränze geht. — B. Dein Zusammen scheint mir aber doch etwas Andres, als mein Zusammenhang zu seyn, eine Zusammen*setzung* vielmehr, als ein Zusammen*hang*. Hiemit stellt sich unsre ganze Weltbetrachtung von Grund aus anders. Und zugegeben, man soll von Beziehung zwischen Einzelnem nicht eher sprechen, als von dem, wozwischen die Beziehung besteht, z. B., um uns einmal wieder an unsre Pflanze zu erinnnern, von der Beziehung zwischen Stengel, Blatt und Blüte nicht eher, als von diesen selbst, so steht doch noch drüber die Forderung, man soll von dem Einzelnen nicht eher sprechen, als von dem Ganzen, welches das Einzelne mit seinen

Beziehungen einschließt, von Stengel, Blatt und Blüte und allen Beziehungen dazwischen nicht eher, als von der ganzen Pflanze, und soll' alles Erste und Letzte endlich auf diese beziehen. Die Pflanze ist das A, Du stellst das O voran, drum kehrt sich nun auch in Deinem A, B, C der Begriffe Alles um. Zuerst also die ganze Pflanze, alsdann zu ihren Theilen, Bestimmungen, Momenten. — A. Ja, gält' es wirklich nur eine Pflanze, so ließe sich's vielleicht hören. Wie aber kann man von Deinem Weltganzen ausgehen, wer kann es fassen; wir haben nur ein kleines Stück gegeben vor uns, und sollen dennoch von ihm als Ganzen ausgehn; ein solcher Ausgang liegt in unbestimmtem Nebel. — B. Wie aber kann man von Deinen einfachen Wesen ausgehn, wer kann sie fassen, Deine Asche noch hinter der Asche, wir haben gar nichts von ihnen gegeben vor uns, von ihrer Qualität auch nicht einmal den Nebel. Ich gehe, kann ich gleich nicht von dem Ganzen ausgehn, doch vom größtmöglichen Stück aus, und begründe mir dadurch das Kleinere und vermuthe danach das Größere. Das Stück ist theils des Ganzen Bild, theils fordert's als ein Stück die Ergänzung zu dem Ganzen; und so gehe ich doch aus von der Forderung des Ganzen. — A. Darin stehn wir nur gleich; kann ich auch nicht von meinen einfachen Wesen unmittelbar ausgehen, so gehe ich doch aus von ihrer Forderung nach dem Begriff des Seyns und kann mit seiner Hülfe aus dem Gegebenen sicher schließen, wie es des Nähern damit steht. Du gehst in's Unbestimmte mit Deiner Forderung vorwärts, ich gehe damit zu einer festen Gränze rückwärts. — B. Vielmehr mir scheint das, wohin ich vorwärts gehe, eine feste Burg, wohin Du rückwärts gehst, wie Staub, aus dem sie erst zu bauen. — A. Doch braucht's des Staubs dazu. — B. Nun wohl, ich will nicht leugnen, und hab' es niemals wollen, daß man auch zu einer untern Gränze getrieben werden kann. So komm' ich meinerseits Dir willig jetzt entgegen. Nur soll die obere den Oberrang behalten. Unter dieser Bedingung bin ich's gern zufrieden, wenn wir beiderseits, das Gegebene zum Ausgang neh-

mend, mit Schlüssen sowohl die untere Gränze als die obere suchen; und wo die Schlüsse auszugehen drohen, die Forderung selber, ein Letztes zu gewinnen, den End-Schluß machen lassen. Und so mag's wohl seyn, daß wir an der untern Gränze auch zu unveränderlichen einfachen Wesen kommen, die alle Beziehungen zwischen sich fassen, welche das Ganze in sich faßt. Doch Vorsicht! Denn da Du mir an die obere Gränze nicht gedacht zu haben scheinst, so fragt sich erst, ob Du nicht das Unveränderliche nun fälschlich unten suchst in einer starren Asche, was oben schon im Gesetze lebendiger Erscheinung zu finden. Es gilt erst, näher drüber nachzudenken. — A. Nun, und Dein eigener Leib, hat er etwa keine Knochen, weil der gesetzliche Gang seiner Processe ihn schon zusammenhält; und bedarf es etwa keiner Buchstaben, weil die Sprache schon gehalten wird durch ihre Regeln; und kann etwa die Chemie ihre einfachen unveränderlichen Stoffe missen, weil es einfache unveränderliche Gesetze der Verbindung in ihr giebt? Und braucht es im Himmel nichts Festes, weil die Gravitation schon fest genug? Ich sollte meinen, Dein Festes oben hält sich selber nur am Festen unten. — B. Das kommt mir gerade so vor, als wollte jemand sagen, die Hand, die einen Haufen Staubes fest zusammenhält, hält sich nur durch den Haufen Staubes selber fest zusammen. Deine Analogieen aber wirst Du doch nicht für Beweise geben. Vielmehr dünkt mich, daß mit Deiner Fassung der absoluten Position zugleich all' Dein Beweis für die Existenz Deiner einfachen Wesen zu nichte geht. Denn was nöthigt noch, das an sich Seyende in ihrer Form zu fassen, wenn wir's vielmehr in Form eines einheitlichen Ganzen fassen dürfen. Und sollt' es dennoch einfache Wesen an einer untern Gränze geben, so gilt's also erst, den Beweis dafür in einer neuen Weise führen; ist aber ein solcher auch zu finden, und würden sie danach sich in Deiner Weise wiederfinden? Denn die Art wie Du sie bestimmst, hängt auch nur an Deiner Fassung des Seynsbegriffes, die ich nicht theilen kann. Und so mein' ich nun, wenn Deine Zusammensetzung schon niemals meinen Zusammenhang vertreten kann, so bleibt dazu der

Zweifel übrig, ob das, was Du zusammensetzest, auch selbst nur existirt, ob überhaupt, ob so wie Du es fassest. Zwar leugn' ich's nicht, daß Deine Beispiele mir etwas Treffendes zu haben scheinen, nur eben nicht für Deine Fassungsweise der untern Gränze Treffendes; auch macht mir solche sonst Bedenken. — A. Und vorhin schien's doch selbst, Du sey'st nicht abgeneigt, auf meine Fassungsweise einzugehen, wenn auch aus andern Gründen. Erkläre Dich also, worauf Du endlich zielst, woran Du Dich noch stößest. — B. Andeuten mag ich's wohl. Aus dem zeitlich und räumlich gegebenen Endlichen führt die Betrachtung aufwärts zum unendlichen ewigen Ganzen, was Raum und Zeit ganz einschließt; das ist die obere Gränze; so könnt' ich mir nun auch mit Dir wohl denken, daß die Betrachtung nach unten führte zu einfachen Wesen, die gar nichts von Zeit und Raum mehr einschließen; das wäre die untere Gränze; ich sage, es ließe sich denken; ich gebe es vorläufig zu; doch müßten sie jedenfalls selbst dann umgekehrt ganz eingeschlossen gedacht werden in Raum und Zeit als Kerne der Beziehungen darin. Wozu sie sonst noch brauchen? Du aber setzest Dein Einfaches, die untere Gränze, hinter Zeit und Raum, wie Andre die obere Gränze über Zeit und Raum. So sind es nicht mehr Gränzen, so gehn sie uns nichts an, die wir selbst in Zeit und Raum sind. Und alle Deine Beispiele selber weisen doch höchstens auf eine Gränze *in* Zeit und Raum, nicht *hinter* Zeit und Raum. — A. Ich ahne, wo Du hinaus willst; doch dahin will ich nicht hinaus. Du willst nichts als Physik, die hält sich an's Gegebene; ich will Metaphysik, die geht dahinter zurück. Die Gründe des Gegebenen können nicht wieder im Gegebenen liegen, und Raum und Zeit mit allem, was darin, gehören zum Gegebenen. So muß die Metaphysik Raum, Zeit, mit allem, was darin, selbst erst construiren; zeigen, wie man dazu kommt. — B. Wenn sie's vermöchte, wär' ich's wohl zufrieden. Doch scheint mir's mit Deiner Metaphysik, wie mit der Alchemie, die das Gold aus seinen Urstoffen erzeugen möchte, und nach allen verwickelten Operationen aus dem Tiegel gerade so viel Gold

herausbekommt, als sie hineingethan, oder einen gelben Schein für gutes Gold will bieten. So nehm' ich lieber das Gold gleich, wie's gegeben ist, wuchere damit, schaffe damit, mir Reichthum zu erwerben, statt zu versuchen, es zu machen. Man weiß ja, daß das stets der Weg war, das schon vorhandene in Rauch aufgehn zu lassen. — A. Das heißt mit andern Worten, Du hältst Dich an baare nackte nützliche Empirie. Wie sich die Dinge bieten, so sind sie Dir auch recht; Du fragst nach keinen letzten Gründen. — B. Ich suche sie nur anders als Du. Mir ist der letzte oder absolute Grund von Allem nicht ein X hinter dem Gegebenen, das sind doch Deine einfachen Qualitäten, sondern das Ganze, was alles irgendwo und irgendwann Gegebene einschließt mit seinen Gesetzen, Beziehungen, die sich daraus finden lassen. Nun such' ich den Grund jedes Einzelnen in einem Größern, Allgemeinern; ein jedes einzelne Gesetz ist nur besonderer Fall von einem allgemeinern, der Mensch Sproß einer allgemeinern Sphäre; und kann ich nicht den vollen Grund erreichen, so kann ich mich ihm nähern und ihn als Ideal vor Augen stellen. So bleib ich nun nicht stehen beim unmittelbar Gegebenen; doch geh' ich von ihm aus, vom möglichst großen Kreise des möglichst rein Gefaßten; und suche daraus erst die Beziehungen, Gesetze zu gewinnen, die mich erschließen lassen, was anderswo und anderswann gegeben, und was sich geben würde, wenn unsre Stellung zu den Dingen anders, und suche damit zu Gränzen zu gehen, wo nichts darunter und nichts darüber, doch immer des Gegebenen Formen dabei wahrend, worin wir mit Anschauung und Begriff nun einmal eingeschlossen sind. — A. Da geh' ich auf viel Tieferes und anders ist mein Gang. Du meinst, man könne ohne Weiteres vom Gegebenen nach Oben und Unten fortgehen, bis man zu Gränzen kommt. Doch das Gegebene ist nur widerspruchsvoller Schein, den gilt's erst zu zerstören, und Raum und Zeit vor Allem als die Gefäße dieses Scheines. Kann jemand auch die Irre selber zum Führer nehmen? Nichts anders thust Du,

wenn Du das Gegebene maßgebend halten willst *) — B. Ich denke, Dein widerspruchsvoller Schein hängt blos an Deinem Widerspruche mit einem Begriffe des Seyns, der ohne Widerspruch von jeher bestanden hat; und wär's nicht gut, mit Einem Widerspruche die andern sich ersparen? — A. So ist es doch nicht ganz, die Widersprüche bestehen in allen Formen der Erfahrung, für jeden, der deutlich denken will **), und haben stets bestanden, obwohl nur mit meinem Seynsbegriffe ihr Sinn oder vielmehr Widersinn sich recht entfalten kann; doch heilt derselbe Speer die Wunde, die er schlägt. Denn hat man meinen Begriff des Seyns, vermag man nun die Widersprüche auch zu lösen, indem man die Verhältnisse des Seyenden im Rücken der Erscheinung aufsucht, aus denen der Erfahrungsbestand selbst sich widerspruchslos ergiebt. Und hiemit führen die Widersprüche im Gegebenen selber zur nähern Bestimmung des Seyenden hinter dem Gegebenen. — B. Ich wehre mich gegen die Wunde, so braucht es keiner Heilung. Im Gegebenen selber kann ja ein Widerspruch noch gar nicht liegen, sonst könnt' es sich nicht geben; so nimm es, wie sich's giebt. Das Denken erst kann zum Gegebenen den Widerspruch hinzubringen, so nimm ihn wieder zurück; oft mag der Widerspruch auch nur im Worte liegen, so stelle die Worte anders, wie es der reinen Auffassung des Gegebenen gemäß. Und bist Du so vom widerspruchsvollen Gedanken oder Worte auf den widerspruchslosen That-

---

*) Unstreitig werden sich die, welche an der dialektischen Bedeutung des Widerspruchs im Hegelschen oder einem verwandten Sinne festhalten, durch die folgenden ohne Rücksicht darauf geführten Erörterungen weder getroffen noch im Grundpuncte befriedigt finden können, und würden diesen Gegenstand aus einem andern Gesichtspuncte behandelt haben. Nun konnte hier nicht der Ort seyn, den Gegensatz, in dem ich mich in dieser Hinsicht nicht minder gegen Hegel als gegen Herbart befinde, eben so zur Geltung zu bringen. Es hindert aber nichts, die folgende Opposition gegen Herbart nach den Gesichtspuncten ins Auge zu fassen, welche unangesehen von besondern philosophischen Richtungen ihre Geltung vom Stanpunct allgemeiner Vernünftigkeit aus behalten.

**) Vergl. Herbart's Lehrb. z. Einleit. in d. Philos. §. 116. 117.

bestand zurückgekommen, wozu dann noch dahinter? Die Nöthigung dazu liegt doch dann nur in Deiner Fassung des Seynsbegriffes und wird mit ihr zugleich unnöthig. Doch gieb ein Beispiel Deiner Widersprüche. — A. Nimm gleich das Ding mit mehreren Eigenschaften, Merkmalen, Bestimmungen. Du denkst, es ist *ein* Ding, und kannst es doch nur denken durch eine *Vielheit* von Merkmalen. So denkst Du also Eines und Vieles als dasselbe. Das ist ein Widerspruch. — B. Nun ja, so wie Du's stellst; doch liegt er nur im Worte; ich gehe auf die Sache. Ist es ein Widerspruch zu denken, daß viele Merkmale oft oder auch immer oder gesetzlich in Verbindung vorkommen? Die Verbindung dieses Vielen nennt man das eine Ding. Was ist das Ding denn anders? Um solchen Widerspruch zu lösen, bedarf es nicht des Rückgangs *hinter* die Erscheinung, nur eben *zur* Erscheinung. Ich halte freilich auch die Verbindung nicht blos für leeren Schein, und lasse die Erscheinung gelten als einen Theil des Seyns. — A. Doch es besteht der Zwang, das Ding als Eins zu denken, er würde aber nicht für uns bestehn, läg' nicht ein wirklich Einiges auch der Erscheinung unter. — B. Ein Einiges ja, nur nicht ein Einfaches. Einheit und Einfachheit sind eben darin zweierlei, daß jene als Verbindung faßbar, diese nicht. Die größte Einheit aber ist die ganze Welt, und jedes Ding als Theil davon selbst wieder Einheit von Theilen, Bestimmungen, Merkmalen, Momenten. Mit Deinem Seynsbegriffe mag es wohl nicht stimmen, doch mit dem allgemeinen, der zugleich der meine. Indeß der Streit darum kommt hier gar nicht in's Spiel. Denn ohne Rücksicht darauf giebt sich das Ding in der Erfahrung so wie ich's fasse und bestimme, ganz frei von Widerspruch. — A. Jedoch die Dinge ändern sich, und dennoch soll das Ding, auch wenn es sich geändert, das alte Ding noch seyn; also dasselbe seyn, wenn es nicht mehr dasselbe. Giebt's einen härtern Widerspruch? — B. Wohl kaum; doch ist's auch noch ein Widerspruch, wenn aus der Verbindung, die man ein Ding nennt, Merkmale nach und nach verschwinden und neue

sich daran zeigen? Warum nun nenn' ich's noch das alte? Bald bleibt der Hauptbestand des alten Dinges, bald ist's ein Hauptmerkmal, bald ein Gesetz im Wechsel, bei meiner Seele das identische Bewußtseyn. In all' dem seh' ich wieder keinen Widerspruch, dessen Lösung zum Rückgang hinter das Gegebene drängte. Vielmehr gilts nur es rein zu fassen, weg ist der Widerspruch. — A. Er scheint Dir weg, weil Du nicht gründlich zusiehst. So wär's kein Widerspruch, wenn an demselben Ort zur selben Zeit ein Merkmal ist und nicht mehr ist, und ist das nicht der Fall im Punkte und Momente der Veränderung? — A. Doch eben weil's ein Widerspruch, beziehe die Veränderung nicht auf den Punkt und den Moment; mich dünkt, das ist ganz einfach; auch kann Veränderung nimmer in einem einzigen Punkte und Momente wirklich vorgehn, ganz aus demselben Grunde, weil es sich widerspricht; so nimm sie, wie sie vorgeht. — B. Du findest das ganz einfach, weil Du Dir's einfach machst. Und der Begriff der Kraft, kommst Du mit diesem auch so schnell zu Rande? Sie soll dem Thätigen eigen seyn und auch wieder nicht selbsteigen seyn, weil nur im Wirken auf Andres die Kraft selbst wirklich ist. So gehört also der Begriff des Andern mit zum Begriff des Eigenseyns. Und wie man sonst Kraft fassen mag, sie bleibt ein Widerspruch. — B. Doch gilt's nur wieder, zum reinen Sachverhalt zurückzugehen, so löst sich Alles einfach. Wann spricht man doch von Kraft, woraus ist sie gefunden? Zunächst die Körperkraft: wenn Körper oder Körpertheile sich gegenübertreten, erfolgt Bewegung oder Gleichgewicht nach Gesetzen, bezüglich auf die Verhältnisse des Gegenübertretens. Das ist der ganze Sachverhalt. In seiner reinen Fassung liegt noch kein Widerspruch. Nun aber fängt das Denken und hiemit auch wohl das Fingiren an. Mit dem Gesetze belehnt man eine Kraft, und stellt's dann wohl so vor, als ob ein Körper in den andern von diesem mystischen Wesen etwas hineinerstrecke, übergehen lasse, ohne daß doch wirklich etwas übergehe. So wird's ein Widerspruch. Doch das Gegebene, was unterliegt, bleibt immer nichts als dieses,

daß die Körper im Gegenübertreten sich jedesmal gesetzlich so oder so benehmen je nach den Verhältnissen des Gegenübertretens. Hierauf geh zurück, hierein übersetze, was man Dir sagt von Kraft, und Du wirst damit die ganze Mechanik und Physik construirbar finden. Sie wird so construirt. — A. Mechanik und Physik vielleicht; doch giebt's noch tiefere Lehren. Und meinst Du wirklich, Du könnest jemand überreden, die Kraft sey nichts als ein fingirtes Wesen? — B. Vielmehr ich zeige ja, was nicht daran fingirt ist; und sey sie auch noch mehr, als was ich zeigen konnte, denn das bestreit' ich nicht, so bleibt doch immer wahr, gegeben ist davon nichts weiter, und will man noch des Weitern darüber speculiren, so wird man nicht im widersprechenden Begriffe, vielmehr in jener reinen Fassung des Gegebenen, das unterliegt, den Ausgang und den Anhalt suchen müssen. Dann freilich läßt der Kraftbegriff auch wohl noch andre Fassung zu, als in Mechanik und Physik; es giebt ja geistige Kräfte, dazu Bezüge der Körper- und der Geisteskraft; wohl Manches läßt sich darüber denken; doch immer wird's auch möglich seyn, das was dabei gegeben, auf etwas zurückzuführen, was frei von Widerspruch. Ein andres Beispiel! — A. Wozu; ich sehe schon, auf welch' bequemem Wege Du der Widersprüche Herr zu werden meinst. Anstatt sie anzugreifen, entfliehst Du ihrem Angriff, gehst auf die Punkte gar nicht ein, von wo aus sie sich bieten. Die Widersprüche in den Formen der Erfahrung aber sind ein- für allemal gegeben, und wollen nicht vermieden, vielmehr besiegt seyn. — B. Nein, sie sind nicht gegeben, Du schiebst sie nur als solche unter (Herb. Einleit. §. 117. Met. §. 3. 184.) für Widersprüche, die jemand im Gegebenen finden oder im Bedenken oder Nennen desselben erst erzeugen mag. — A. Vielmehr erzeugen muß, sofern er deutlich denkt. — B. Ich hab' das Gegentheil davon bewiesen, weil gewiesen. — A. Doch nur auf Grunde Deines falschen Seynsbegriffs. — B. Der Seynsbegriff blieb dabei außer Frage. Und Du wirst Deinerseits den Cirkel nicht begehen wollen, die Geltung Deiner Widersprüche auf die Voraussetzung von Dei-

nem Seynsbegriff zu gründen, und diesen wieder auf das Daseyn Deiner Widersprüche, die seiner zur Beseitigung bedürfen sollen. — A. Mein Seynsbegriff besteht fest ohne dem. — B. Er mag für Dich bestehn, sofern Du meinen Gründen nicht weichen magst; doch da es zwischen uns die Frage galt, ob Widersprüche im Gegebenen zum Rückgang hinter das Gegebene nöthigen können, mein' ich, war's genug zu zeigen, daß zur Beseitigung nichts weiter nöthig ist, als das Gegebene selbst nur rein zu fassen, ganz ohne Rücksicht auf den Streit um den Begriff des Seyns. Wozu die Widersprüche aber weiter noch bekämpfen, wenn man denselben nicht einmal begegnet, bleibt man auf rechtem Wege. — A. Wie vielen würd'st Du noch begegnen, in Raum, in Zeit, Continuum, Ursach und Wirkung, und was nicht Allem noch, wenn Du den rechten Weg nur gehen wolltest. Und findest Du die Widersprüche nicht, die ich doch finde, beweist es nichts, als daß ich schärfer sehe. — B. Du magst sie allenthalben finden, wenn Du das Denken auf gewisse Weise richtest, doch stets ist's dann ein Zeichen, auf solcher Richtung ist nichts auszurichten; sie ist nicht zu vertiefen, vielmehr ist zu verlassen. Das Denken, was die Widersprüche hiebei mit sich bringt, es ist kein adäquates. Denn nicht deutlich oder angemessen nenn' ich solches Denken, was in einer Weise spaltet oder fügt, daß das Gedachte nicht mehr einig mit sich selbst besteht, ja was wohl gar des Denkens eignen Halt verleugnet und vernichtet. In allen Lehren von Raum, von Zeit, Bewegung, Ursach, Wirkung, in denen Klarheit, Sicherheit und sichrer Fortschritt waltet, weiß man nichts von Deinen Widersprüchen. Sie liegen gar nicht auf dem Wege fruchtbarer und Einsicht fördernder Betrachtung. — A. Und so behauptest Du auch wohl, daß in der Mathematik mit widersprechenden Begriffen nichts auszurichten. Doch da erinnere Dich, was mit dem Begriffe $\sqrt{-1}$, mit dem Begriffe des Irrationalen, und andern noch geleistet wird. Ja kann die Mathematik sich solcher Begriffe wohl entschlagen? Der Widerspruch, der darinnen liegt, ist aber ganz unlösbar. So kann

auch die Philosophie sogar mit Widersprüchen, die aller Lösung spotten, zu richtigen und wichtigen Resultaten kommen. Ja nur mit solcher Hülfe gelang es Herbart, die wundervolle Construction des intelligiblen Raumes und seiner Pertinenzien zu vollführen. Da galt's, den Punkt, den einfachen, als theilbar setzen (Herb. Einleit. §. 160. Metaph. §. 259.), verschiedene Raumpunkte als einerlei (Hauptp. §. 8. Metaph. §. 285. 286.), ununterschiedene Momente als sich folgend (ebendas.), blos denkbare Mögligkeiten des Zusammen (das sind seine Bilder) in Verhältnissen des Zusammen und Nichtzusammen, als wären es reale Wesen selber (Metaph. §. 245.). Auch in der Lehre von den Selbsterhaltungen, wodurch das wirkliche Geschehen aus seiner Verhüllung rein zu Tage tritt, mag Mancher manche Widersprüche finden, die ihr Recht auf ihre Leistung gründen können. — B. Das sind doch Widersprüche andrer Art, als jene, um die sich unser Streit bisher gedreht. Du selber unterscheidest sie als solche, die unlösbar im Reiche des abstracten Denkens ihr Recht behaupten, von jenen, die unmittelbar sich auf Gegebenes beziehend zur Lösung den Rückgang hinter das Gegebene fordern sollen. Von diesen aber war nur eigentlich die Rede. Und was von ihnen gilt, muß drum nicht von den andern gelten. Obwohl mir's scheint, Du bist auch da auf falscher Fährte, sofern Du das Recht, mit unlösbaren Widersprüchen der Wahrheit nachzujagen, auf's Beispiel der Mathematik begründen willst, denn diese nimmt ein solches Recht gar nicht in Anspruch; vielmehr sucht sorglich den Widerspruch aus den Begriffen, womit sie schaltet, zu verbannen, und sollte dazu eher der Hülfe der weisern Schwester gewärtig seyn, als daß sich diese auf ihr Beispiel in einem Sinne berufen dürfte, der ihrem Geist und Streben gerade widerspricht. — A. Und eben darin zeigt sich die Philosophie als weiser, daß sie nicht Widersprüche heben noch verleugnen will, die nicht zu heben, vielmehr schlechthin anzuerkennen und als ein Instrument der Wahrheit zu gebrauchen sind und auch als solches wirklich dienen. Ich weise nochmals hin auf jene Begriffe, deren Wider-

spruch die Mathematik nicht lösen und nicht missen kann. — B. Sie löst ihn nicht, wohl weil sie ihn nicht kennt. Gesetzt, Du gehst einher auf geradem Wege und suchst etwas: da sagt Dir Einer: auf dieser Richtung ist es nicht zu finden. Begeht er einen Widerspruch damit im Denken? Was sagt denn $\sqrt{-1}$ Dir anders? Ein Fehler wär' es, wenn ein Ausdruck für das fehlte, was in gegebener Richtung nicht zu finden. Auch im Unmöglichen, womit man $\sqrt{-1}$ sonst auszulegen pflegt, liegt noch kein Widerspruch; nur dann wär's einer, wenn möglich und unmöglich zugleich vom selben Dinge gelten sollten. Anlangend das Irrationale, so bezeichnet's ein Verhältniß, das durch keine endlichen Zahlen vollkommen auszudrücken. Ein Andres aber ist ein, nur annähernd im Weg der Endlichkeit erfaßlicher und ein sich selber widersprechender Begriff. Der letztre bleibt ein logisch Ungeheuer, das man um jeden Preis vermeiden sollte; und solcher Art scheint mir der Punkt zu seyn, der einfach und doch theilbar, verschieden und doch einerlei. Und braucht Herbart dergleichen zu seinen Constructionen, kann ich sie wohl verwunderlich, doch nicht bewundernswürdig finden. — A. Er braucht dergleichen, weil dergleichen wirklich brauchbar, nachdem sich beim Gegebenen nicht stehen bleiben ließ, darauf zurückzukommen. Soll das Gegebene begreiflich werden, so muß man auch die Kosten des Begriffs nicht scheuen. — B. Sofern sie nicht zu hoch. Doch wie? Heißt's das Gegebene begreiflich machen, die Widersprüche darin mit höhern Widersprüchen überbieten? So blieb' ich lieber bei den ersten stehen, und wenn sie selbst beständen. Man löst ja Knoten nicht durch neue Knoten. — A. Doch kann man in den lockern die festen zeigen, die nicht lösbar sind. — B. Du zeigst sie nicht, Du forderst oder knüpfst sie vielmehr erst zur Lösung derer, die Du für gegeben hältst. Doch solche Lösung widerspricht sich nur. Und sey es selbst, daß die Mathematik der widersprechenden Begriffe als Hebel der **Berechnung** nicht ganz entbehren kann, obwohl ich's immer noch bestreiten muß, giebt sie sie doch nicht aus für Hebel des **Begreifens**, für Mittel, andre Widersprüche los zu wer-

den, und überbietet die Kosten mit höherem Gewinn, indem sie Unerwartetes und Neues damit findet, doch führt nicht blos im Kreise zurück zum Erstgegebenen. So scheint mir Deine Berufung auf ihr Beispiel in keiner Weise triftig. — A. Auf all das zu erwidern fiele mir nicht schwer, indeß es Dir schwer fallen dürfte, für viele Widersprüche in der Mathematik auch nur die Ausflucht zu ersinnen, oder die Behauptung durchzuführen, daß die Philosophie ein Mittel, die Wahrheit zu finden, mit der verwandten Wissenschaft nicht theilen dürfe. Doch überflüssig wär's, noch weiter über diesen Punct mit Dir zu streiten. Du fühlst kein tiefergehendes Bedürfniß, und wirst darum auch die Bedeutung des Widerspruches, als Thor und Schlüssel aller tiefern Wahrheit zu dienen, niemals würdigen lernen. So weisest Du ihn ab, umgehst, versteckst ihn und bleibst damit ganz an der Oberfläche. Nur sage, wozu überhaupt noch eine Metaphysik, wenn's überall nur gilt, bis zum Gegebenen selbst unmittelbar zurückzugehen, um es zu fassen, so nackt und baar als sich's nur fassen läßt. Bequem ist's freilich. — B. Ich sagt' es schon, vielmehr geht nach dem Rückgang bis dahin die Arbeit erst recht an. Aufgaben schön und groß bieten sich jetzt dar. Nun gilt es erst, die höhern Gesichtspuncte der Verknüpfung des Gegebenen zu finden, den Gang, das Ziel, die Ordnung, Regel, die Mannichfaltigkeit und Freiheit darin so viel als möglich bis zum Letzten zu verfolgen, und weil in Wirklichkeit uns nur ein kleines Gebiet unmittelbar gegeben ist, das übrige so weit als möglich zu erschließen. Zu Gränzbegriffen mag man dabei gehen, zu Gott, zu letzten Elementen, nur nie dahinter. In solchen Aufgaben liegt, mein ich, Alles beschlossen, was einerseits dem Menschen zu wissen möglich und was andrerseits ihm zu wissen von Interesse ist. — A. Nur eben die Aufgaben der Metaphysik sind nicht darin beschlossen. Es scheint mir aber, Du willst überhaupt von dieser Wissenschaft nichts wissen; inzwischen wird sie deshalb doch wohl fortbestehn, nachdem sie schon so lange bestanden hat. — B. Auch mein' ich, sie soll stets bestehn als eine Lehre von den allge-

meinsten und den Gränz=Begriffen im Gegebenen, nur nicht als eine solche, die gewinnlos vom Gegebenen zum Gegebenen durch Widersprüche hin= und widerführt. — A. Und dennoch waren es von jeher Widersprüche, die die Menschheit fürder trieben, weiter führten vom ersten rohsten Zustand der Erkenntniß an. — B. Ich geb' es zu, nur daß die Widersprüche, die wahrhaft weiter führten, ganz andre sind, als die von Dir gemeinten. — A. Und welcher Art sind die, die Du im Auge hast? — B. Alltägliche; z. B. man stellt jetzt ein Gesetz auf, es widerspricht ein Fall; so muß man es berichtigen oder erweitern; man setzt etwas voraus, es trifft nicht ein, so ist der Grund der Voraussetzung ein falscher oder ein zu enger; man wird ihn triftiger oder weiter fassen müssen, bis man zum weitesten und zum letzten kommt. — A. Ganz recht, das mein' ich auch, man muß den Grund ergänzen, wenn etwas widerspricht; das ist nur meine Ansicht; und darin eben liegt der Widersprüche Nutzen, daß sie zu der Erweiterung und Ergänzung treiben. — B. Doch kommt's noch auf die Art an. Dich treiben vermeinte Widersprüche in den Formen der Erfahrung, sie selbst erst zu verneinen, nur um sie mühsam wiederherzustellen; und willst Du höher gehn, der Grund bleibt unterwühlt. Mich treiben Widersprüche mit der wirklichen Erfahrung, das Allgemeinere und Höhere darüber zu gewinnen; wie hoch ich gehen mag, es bleibt ein fester Grund. Du ziehst es vor, die Pflanze gleich ganz zu verbrennen, um Dich des widerspruchsvollen Scheins, der mir das Leben dünkt, auf einmal zu entledigen; ich zieh' es vor, die Pflanze erst zu anatomiren, um ihr inneres Gefüge zu erkennen. — A. Doch wie es wahrhaft in ihr zugeht, erfährst Du damit nicht. Dazu ist eben das Verbrennen die einzige Vorbereitung. — B. Wie Das? — A. Nichts geschieht wahrhaft in der Pflanze, außer zwischen ihrer Asche. Sieh, wie ich die Asche geschickt schüttele; zusammen, nicht zusammen; Du siehst freilich dabei nichts von den gewöhnlichen Scheinvorgängen in der Pflanze; Du sollst auch nichts davon sehen; vielmehr bist Du nun eben dahinter gekommen, oder könntest es

doch seyn, hinter allen diesen Scheinvorgängen der Pflanze steckt nichts, als das Zusammen und Nichtzusammen der Aschentheilchen, und die verschiedene Weise, wie sie sich bei meinem Schütteln stoßen. Versteht sich, ist das viel zu grob; doch ohne Bilder wär's nicht zu begreifen. — B. Ich verstehe, der Gedanke hat sich auf das Bild zu stützen, was sich wieder auf den Gedanken zu stützen hat; das giebt einen guten Wechselhalt. Doch seh' ich nun freilich, umsonst ist der Versuch uns zu vereinigen. Du bleibst dabei, die Pflanze ist nur gegebener Schein und hinter diesem Schein steckt erst das wahre Seyn; ich meine, die Pflanze ist selbst gegebenes Seyn und im gegebenen Seyn steckt schon die Wirklichkeit. Du willst das Letzte als Rest der Zerstörung des Gegebenen, ich als Rest der Analyse finden. So wird auch unsre Asche wohl verschieden bleiben; und jeder mag sie nun auf seine Weise suchen.

So weit unser Streit. Wenn ich nun gleich nach Allem immer gegen Herbart lieber die Totalität der Pflanze oder Welt, als die Asche oder die nach Verwandlung aller lebendigen Erscheinung in widerspruchsvollen Schein rückbleibenden einfachen Wesen Herbarts als das absolut Seyende betrachten werde, eher die Pflanze anatomiren, d. h. auf die ihr immanenten Verhältnisse und Beziehungen untersuchen, als verbrennen, d. h. hinter die Erscheinung zurückgehen werde, und mir endlich nie zutrauen werde, die Pflanze aus der bloßen Asche in Herbarts scheinbar abstracter Weise zu reconstruiren, so mag ich doch nicht ihm entgegen behaupten, daß die Pflanze überhaupt keine Asche hat, daß man nicht bei gründlichster Analyse der Pflanze mittelst eines nur anders verstandenen Verbrennens auf eine solche als ihre letzte, haltbarste, unveränderlichste Grundlage kommen kann und kommen muß, daß die Pflanze ohne sie bestehen kann und man sie deshalb wegzuwerfen hat, weil es doch nur Asche ist, die trocken für sich wenig Werth hat, überhaupt nur den untersten, nicht den obersten Werth hat.

Ich will sagen, wenn schon ich meine, die absolute Position oder der Begriff des absolut selbstbeständigen Seyns läßt

noch eine andre, mit unserm allgemeinen Begriffsgebrauche und einer fruchtbareren Behandlung des Gegebenen verträglichere Fassung oder Anwendung zu, als ihr Herbart giebt, so mag doch, wie Extreme sich häufig berühren, auch seine geradezu entgegengesetzte Fassung insofern Recht haben, als man sich auch bei unsrer Fassung gedrungen sehen kann, für Erklärung oder Construction des gegebenen Weltganzen auf etwas Elementares, Unveränderliches zurückzugehen, was sich als Grundlage alles Veränderlichen darstellt, die Kerne, Ansatzpuncte, Haltpuncte für alle Beziehungen abgiebt, so zu sagen als unterer Gränzpunct der Betrachtung und Beziehung dem obern gegenübertritt. Ich suche aber diesen untern Gränzpunct nicht hinter dem Gegebenen, sondern in einer Gränze des Gegebenen, und beabsichtige hiervon ein andermal zu sprechen *).

Zur Religionsphilosophie.

Stellung der Aufgabe und Auffassung des Verhältnisses von Religion und Philosophie in den ältern Systemen von Wolff bis Hegel.

Von H. Ulrici.

Die Stellung und Aufgabe der Religionsphilosophie hängt nothwendig von dem Verhältniß der Philosophie zur Religion, vom Wesen und Begriffe der Philosophie ab. Ihrem Namen nach kann zwar die Religionsphilosophie nichts andres seyn, als philosophische Betrachtung der Religion, philosophische Erforschung des Grundes und Wesens der Religion. Allein diese

*) Ursprünglich war die vorstehende Abhandlung (in kürzerer Form) überhaupt nur bestimmt, einer Abhandlung über die Beziehungen der Herbartschen Monadologie zur Atomistik als Einleitung zu dienen, und wird immer noch dafür gelten können, wenn die letzte Abhandlung vielleicht später einmal Platz finden sollte; nimmt jedoch für jetzt eine selbstständige Beurtheilung in Anspruch.

Nominaldefinition ist eben nur eine Nominaldefinition. Was unter philosophischer Betrachtung, unter philosophischer Forschung, unter philosophischem Erkennen und Wissen zu verstehen sey, ist eben noch die Frage: die Philosophie hat leider die schwierige und undankbare Aufgabe, immer zugleich ihren eignen Begriff, weil Wesen und Begriff des Wissens überhaupt, feststellen zu müssen. Darin liegt ihr Pathos, aber auch ihr Ethos, ihre Würde und Bedeutung; das ist der Grund, warum sie stets von vorne anfangen muß und nie vollendet seyn kann.

Nur das steht fest, daß wer von Religionsphilosophie redet, eben damit das Bestehen der Religion als eines besondern, von der Philosophie unterschiedenen Gebiets des Geistes anerkennt. Denn etwas betrachten, erforschen, erkennen zu wollen, was gar nicht existirt, ist sinnlos. Wie man auch den Begriff des Wissens gedreht und gewendet, gepresst und gedehnt hat, — die Evidenz, daß das Forschen, Erkennen, Wissen, einen Gegenstand und damit ein Seyendes zum Inhalt haben müsse, widerstand allen Mitteln der inquisitorischen Tortur wie der analytischen Retorte. Auch das Wissen um unsere selbstgemachten Gedanken, Einbildungen und Illusionen ist immer noch ein Wissen um ein Seyendes, da auch dem willkührlichsten Phantasiegebilde das Seyn- überhaupt nicht abgesprochen werden kann: nur das Wissen eines Nicht-seyenden, d. h. das Wissen von Nichts, ist kein Wissen. Möge daher die Religion zu Recht bestehen oder nicht, möge ihr Daseyn auf einem bloßen Mißverständniß, ihr gesammter Inhalt auf lauter Illusionen beruhen, — ihr Bestehen überhaupt erkennt die Philosophie eben damit an, daß sie sich mit ihr zu schaffen macht. Glaubt sie ein Recht zu haben, der Religion auf Grund ihrer Ermittelungen über deren Wesen alle Berechtigung auf objektive Existenz (Geltung) abzusprechen, oder doch ihre selbstständige Stellung aufzuheben und sie in sich (in die Philosophie, die Wissenschaft) zu absorbiren, so hat sie dieses Recht streng darzuthun. Was einmal besteht von menschlichen Meinungen und Ueberzeugungen, von menschlichen Gesetzen, Sitten, Institutionen, besteht auch

für die Wissenschaft und hat ein Recht auf wissenschaftliche Anerkennung, so lange nicht wissenschaftlich streng bewiesen ist, daß es in Wahrheit kein Recht der Existenz, weil keine Wahrheit in sich trage.

Daraus folgt, daß die Philosophie die Religion, eben weil sie ein Bestehendes, Gegebenes ist, zunächst zu nehmen hat, wie sie sie findet, d. h. wie sie geschichtlich besteht und in ihrem Bestande von der Wissenschaft der Geschichte ermittelt und festgestellt ist. Die Philosophie, welche autokratisch aus sich selbst heraus bestimmen will, was Religion sey, beschäftigt sich in Wahrheit nicht mit der Religion, sondern nur mit ihren selbstgemachten Begriffen. Es ist eine contradictio in adjecto, den Gegenstand, dessen Grund und Wesen erforscht, über dessen wissenschaftliche Berechtigung und Wahrheit geurtheilt werden soll, selber erst machen, construiren oder deduciren zu wollen. Gesetzt auch daß das Resultat mit dem, was nach gemeinem Bewußtseyn und Sprachgebrauche Religion heißt, vollkommen übereinstimmte, so kann es doch nur wegen dieser Uebereinstimmung Religion genannt werden und die Mühe des Construirens und Deducirens ist überflüssig. Daß die Philosophie gleichwohl häufig genug jenen offenbaren Widerspruch begangen hat, liegt zum Theil in einer schwer zu beseitigenden Schwierigkeit, die ihr sogleich hier entgegentritt. Es ist leicht gesagt, aber schwer gethan, die Religion zu nehmen, wie sie sich finde. Geschichtlich findet sich eine große Mannichfaltigkeit verschiedener Religionen, und die Wissenschaft der Geschichte erforscht und ermittelt wohl, was jede einzelne derselben nach Inhalt und Form sey, nicht aber, worin das allgemeine Wesen aller bestehe. Die Religionsphilosophie hat mithin, ehe sie an ihr Geschäft gehen kann, jene Mannichfaltigkeit der Erscheinungen unter einen allgemeinen Begriff zu bringen und anzugeben, was unter Religion überhaupt nach Anleitung der Geschichte, nach dem gemeinen Bewußtseyn und Sprachgebrauche zu verstehen sey. Dadurch wird sogleich ihr erster Ausgangspunkt zu einer unlösbaren Controverse. Denn was der allgemeine Sprachgebrauch

als Religion bezeichne und was von den historischen Erscheinungen diesen Namen verdiene, läßt sich nur entscheiden durch Berufung auf den allgemeinen Sprachgebrauch, d. h. der Philosoph wie sein Gegner appellirt an dieselbe Instanz, an das gemeine Bewußtseyn: jeder kann mit gleichem Rechte die Entscheidung dieses stummen, unsichtbaren Gerichtshofs zu seinen Gunsten in Anspruch nehmen. Indessen steht die Sache nicht ganz so schlimm als es hiernach scheint. Das gemeine Bewußtseyn, dieser unmittelbare, unvordenkliche, allem Einzelbewußtseyn voraufgehende, von der Natur selbst diktirte Ausdruck des Allgemein-menschlichen in Sprache und Gedanken, beherrscht glücklicherweise so geheimnißvoll, so unmerklich und doch so allgewaltig Wort und Meinung jedes Einzelnen, daß sich ihm Keiner entziehen kann, daß sich jeder unwillkührlich genöthigt sieht, denkend und sprechend jedem Worte die Bedeutung zu geben, die der gemeine Sprachgebrauch fordert. Es ist daher auch, soviel uns bekannt, noch von Niemand bestritten worden, daß unter Religion überhaupt zu verstehen sey der Glaube an das reelle Daseyn eines Göttlichen als einer höheren, über den Menschen und den einzelnen Naturgegenständen waltenden, von ihnen unterscheidbaren Macht. Ebensowenig ist je bestritten worden, daß die christliche Religion, welche die gebildete Welt der Gegenwart beherrscht, das göttliche Wesen als absolute Intelligenz, als absoluten, aus und von sich selbst bewußten und somit persönlichen Geist faßt. Wir begnügen uns daher, diese Nominaldefinition von Religion überhaupt einfach an die Spitze unserer Erörterungen zu stellen, indem wir zugleich erklären, daß wo wir den Namen Gott gebrauchen, wir stets den obigen christlichen Begriff damit verbinden. Denn wir sind uns sehr wohl bewußt, nicht für Chinesen, Inder, Perser ꝛc. zu schreiben, sondern für die wenigen gebildeten Deutschen und vielleicht einige Engländer und Franzosen, die sich für solche Untersuchungen interessiren. Wir können mithin das Wort Gott in keinem andern Sinne anwenden als den es nach dem Sprachgebrauch der gesammten gebildeten Welt hat.

Nichtsdestoweniger ist die Stellung der Religionsphilosophie gegenüber der Religion eine völlig freie, so frei, ja in gewissem Betracht freier als die Stellung jeder Wissenschaft zu ihrem Gegenstande. Denn da sie Grund und Wesen der Religion und somit die Wahrheit ihres Inhalts wie die Gültigkeit ihrer Form zu untersuchen hat, so ist sie zugleich die rein philosophische Erörterung derselben Fragen, welche die verschiedenen Religionen jede in ihrer Weise beantworten und die theologischen Systeme in der Form theologischer Wissenschaft behandeln. Sie hat nicht nur zu erörtern, ob der Glaube (die Form der Religion) gegenüber dem Wissen und der Wissenschaft eine Berechtigung habe, d. h. ob in Beziehung auf Gott nur ein Glauben, kein Wissen möglich sey und wodurch dieser Glaube vom Wissen sich unterscheide, sondern auch ob dem göttlichen Wesen als dem Gegenstande des Glaubens (dem Inhalte der Religion) Realität beizumessen sey, ob nicht die Idee Gottes eine bloße Illusion, eine selbstgemachte Vorstellung sey, ob also der Glaube an Gott auf objective Geltung und resp. das vermeintliche Wissen von Gott auf diesen Namen Anspruch habe. Nur durch Beantwortung dieser Fragen läßt sich entscheiden, worin das Wesen der Religion bestehe, worauf sie ihrem Wesen nach beruhe, ob und welche Gründe sich für den Glauben an Gott (für ihren Inhalt und ihre Form) geltend machen lassen. In diesen Fragen selbst aber liegt schon die völlig freie Stellung der Philosophie zur Religion implicite ausgesprochen: sie könnte Grund und Wesen der Religion nicht erst erforschen, wenn ihr die Resultate der Forschung im voraus vorgeschrieben wären oder wenn sie über den Begriff des Wissens und Glaubens, über das Daseyn und Wesen Gottes ꝛc., schon feste Meinungen, bestimmte Sätze oder Annahmen, der Untersuchung vorausstellen wollte. Jedenfalls müßte sie die Nothwendigkeit solcher Voraussetzungen erst darthun. Denn wie verschiedentlich auch der Begriff der Philosophie gefaßt worden und noch gefaßt werden möge, die Evidenz hat sich doch gegen alle Zweifel und Einwendungen zu behaupten gewußt, daß, wenn es

Wissenschaft geben soll, ja wenn auch nur festgestellt werden soll, ob von einem menschlichen Wissen überhaupt die Rede seyn könne, nothwendig in freier, voraussetzungsloser Forschung ermittelt werden müsse, worin das Wesen der Wissenschaft bestehe und unter welchen Bedingungen sie zu Stande komme. Dann aber muß es eine Wissenschaft geben, deren Aufgabe es ist, dieses Wesen, diese Bedingungen zu erforschen. Daß diese Wissenschaft nicht irgend welche Voraussetzungen zu ihrem Geschäfte hinzubringen dürfe, leuchtet von selbst ein: denn diese Voraussetzungen würden bereits ein Wissen enthalten und somit die zu lösende Aufgabe vielmehr schon als gelöst hinstellen. Darum muß die Philosophie nothwendig voraussetzungslos verfahren, oder was dasselbe ist, sie muß die Voraussetzungen, die sie macht, als nothwendige (und somit als keine bloßen) Voraussetzungen darthun. Denn andrerseits ist eben so einleuchtend, daß in jener Aufgabe selbst gewisse Voraussetzungen bereits implicite liegen: — nicht nur die Voraussetzung des forschenden menschlichen Denkens, sondern auch die andre, daß der Mensch den wahren Begriff der Wissenschaft zu erfassen so wie sein eignes Denken und Vorstellen zu erkennen, und es an jenem Begriffe messend, zu entscheiden vermöge, ob und wiefern seinem unmittelbaren Bewußtseyn der Name des Wissens zukomme. Diesen Voraussetzungen kann sich der entschiedenste Skepticismus nicht entziehen: sie besagen eben nur, daß, gemäß der unüberwindlichen Natur des menschlichen Geistes und Denkens, in allem Forschen und Untersuchen immer schon ein Wissen enthalten ist, alles Fragen und Zweifeln immmer schon ein Wissen nicht nur implicite begleitet, sondern ihm vorangeht und nachfolgt, wenn es auch nur das Wissen des Nichtwissens wäre. Jede Untersuchung über Grund und Wesen des Wissens ist eben nur eine Selbstkritik des Wissens, die es selbst, auf einer höheren Stufe seiner Entwickelung angelangt, über seine bisherige Fassung nach Inhalt und Form ausübt.

Aus dieser Erörterung ergiebt sich, daß Darstellungen, die nicht den Zweck haben, Grund und Wesen der Religion zu er-

forschen, sondern von vornherein darauf ausgehen, sey es die Religion im Schmelztiegel der Kritik und des Zweifels aufzulösen oder in die Philosophie als deren sog. Moment aufzuheben oder beide zu einer sog. höheren Einheit zusammenzuschweißen, keine Religionsphilosophie sind, sondern mit irgend einem andern Namen bezeichnet werden müssen. Es ergiebt sich insbesondre, daß es für ein System, das nach seiner Begriffsbestimmung der Philosophie von vornherein die Berechtigung und Geltung der Religion leugnen muß, mit dessen Stellung also das Bestehen der Religion unverträglich ist, auch keine Religionsphilosophie geben kann. Sowenig eine Psychologie möglich ist in einem Systeme, das die Existenz einer vom Körper unterscheidbaren Seele von vorn herein in Abrede stellt, so wenig kann von Religionsphilosophie die Rede seyn, wo von vornherein das Daseyn Gottes geleugnet oder dem Glauben das Recht der Existenz abgesprochen wird.

Betrachten wir nun von diesem Gesichtspunkte aus die verschiedenen Standpunkte, welche die Philosophie in ihrem Verhältnisse zur Religion bisher eingenommen hat, so wird sich nicht nur zeigen, ob nach der bisherigen Fassung des Begriffs der Philosophie eine Religionsphilosophie überhaupt möglich war, sondern auch, ob es wahr ist, was so vielfach behauptet worden, daß die Philosophie nothwendig ungläubig, irreligiös, atheistisch sey. Wir glauben damit manchem Leser auch insofern schon einen Dienst zu leisten, als es für manchen von Interesse seyn dürfte, die verschiedenen Begriffsbestimmungen von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie, denen wir in den neueren Systemen begegnen, übersichtlich zusammengestellt zu finden. Der gegenwärtige Artikel wird indeß nur das Verhältniß von Religion und Philosophie, wie es in den älteren Systemen von Wolff bis Hegel aufgefaßt ward, darlegen; ein zweiter Artikel soll die Stellungen der neueren Systeme des Näheren erörtern.

Wir beginnen unsere Uebersicht mit Chr. Wolff, weil er in Beziehung auf unsere Frage als Repräsentant der vorKantischen Periode betrachtet werden kann, welche die Frage

selbst zuerst in Gang setzte, — als Repräsentant nämlich einer Begriffsbestimmung der Philosophie, die mit dem 18ten Jahrhundert hervortrat und durch die erst der bis dahin unbeachtet und unbestimmt gebliebene Unterschied von Religion und Philosophie in den Gesichtskreis philosophischer Betrachtung eintrat, durch die also erst ein bestimmtes Verhältniß zwischen beiden sich zu bilden und die Religion erst Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung zu werden begann.

Wolff fordert bekanntlich von der Philosophie, daß sie als Wissenschaft Alles, was sie behaupte, auch demonstriren d. h. aus gewissen und unwandelbaren Principien ableiten müsse: denn eben dies sei der Begriff der Wissenschaft und gewähre allein allseitige Gewißheit (Philos. ration. s. Logica. Disc. praelim. §. 30. 33. P. II. §. 594. sq.). Mit dieser Begriffsbestimmung der Philosophie, die Wolff in seiner naiven dogmatistischen Weise als ganz unverfänglich und zweifellos an die Spitze seines Systems stellt, ist sogleich von vornherein die Frage, um die es sich handelt, entschieden und zwar in rein negativem Sinne. Denn ist danach nur Philosophie die logisch demonstrirbare Wissenschaft, und gehört es doch zum gegebenen Begriffe der Religion, wie sie thatsächlich besteht, daß ihr Inhalt nicht demonstrirt und gewußt, sondern nur geglaubt werden kann, so folgt, daß entweder das Bestehen der Religion wissenschaftlich negirt, aufgehoben, oder jede Gemeinschaft des Inhalts zwischen Religion und Philosophie geleugnet werden muß. Denn der Inhalt des Glaubens kann nicht identisch seyn mit dem Inhalte des Wissens, weil sonst Glauben und Wissen entweder ebenfalls identisch, oder bloß äußerliche, völlig gleichgültige Formen seyn müßten. Auch im letzteren Falle aber müßte ihre Differenz, weil eben gleichgültig und bedeutungslos, nothwendig hinwegfallen.

Dieser Satz: daß der Inhalt des Wissens mit dem des Glaubens nicht identisch seyn könne, wenn doch Glauben und Wissen selbst unterschieden seyn sollen, wird mannichfachen Widerspruch finden, weil er in Widerspruch steht mit einer stark vertretenen, weit verzweigten Richtung der neueren Philosophie,

welche darauf ausgeht, den Inhalt der Religion auch der als reine Wissenschaft gefaßten Philosophie zu vindiciren Dennoch müssen wir ihn in voller Strenge aufrecht erhalten; ja wir müssen ihn für einen principiellen, an die Spitze aller religionsphilosophischen Erörterungen zu stellenden Grundsatz erklären, weil nur von ihm aus das Verhältniß von Religion und Philosophie richtig gewürdigt, und die Untersuchung von jener Vermischung der Gebiete und jener Unklarheit der Begriffe bewahrt werden kann, welche oft die tiefste, scharfsinnigste Speculation unrettbar verdorben haben. Wir glauben, daß der Alternative: Entweder Glauben und Wissen identisch, oder der Inhalt beider nicht identisch, schlechterdings nicht zu entgehen ist. Denn Form und Inhalt sind Verhältnißkategorieen, d. h. Begriffe, die ihrer logischen Natur nach sich gegenseitig bedingen und bestimmen. Es kann mithin keine Form geben, die gegen ihren Inhalt gleichgültig, keinen Inhalt, der seiner Form rein äußerlich wäre. Wie es tief in der Natur jeder Flüssigkeit liegt, daß ihre Form die Tropfen= (Kugel=) Gestalt hat, so liegt nothwendig die Form des Wissens in der Natur seines Inhalts, und umgekehrt. Nur verwechsele man nicht Inhalt und Gegenstand. Die Gegenstände der Naturwissenschaften sind allerdings im Allgemeinen dieselben mit denen der unwissenschaftlichen Naturerfahrung (des gemeinen Bewußtseyns); aber das, was die Naturwissenschaft von diesen Gegenständen weiß, der Inhalt ihres Wissens, ist ein ganz andrer: erhebt sich die Empirie des gemeinen Bewußtseyns zu diesem Inhalt, so fällt eben damit der Unterschied zwischen ihr und der Naturwissenschaft hinweg. Gleichwohl ist es nur diese Begriffs=Verwechselung, welche der Behauptung zu Grunde liegt, daß der Inhalt des religiosen Glaubens und des philosophischen Wissens derselbe sey. Es läßt sich höchstens behaupten, daß der Gegenstand, das Absolute, Gott, beiden gemeinsam sey. Aber selbst diese Behauptung erscheint bei näherer Betrachtung unstatthaft. Denn der Gegenstand steht hier dem erkennenden Geiste nicht äußerlich gegenüber: er läßt sich nicht, wie ein Naturgegenstand, hinstellen zu gemeinsamer Betrachtung so=

wohl des Philosophen wie des Gläubigen. Ja seine Gegenständlichkeit, seine reale Existenz, ist selbst erst zu beweisen. Die Identität des Gegenstandes läßt sich mithin hier nur behaupten, wenn das, was von ihm ausgesagt wird, d. h. wenn der Inhalt des Glaubens und Wissens identisch ist. Der Gegenstand kann zwar wohl derselbe seyn und die Verschiedenheit des Inhalts nur in die Auffassung fallen, die dann auf der einen oder andern Seite irrig seyn muß; aber daß es sich wirklich so verhält, muß hier besonders nachgewiesen werden, und dieser Nachweis setzt stets voraus, daß die allgemeine Form der Auffassung und Erkenntniß Eine und dieselbe, — d. h. daß Glauben und Wissen identisch sey. Wie über die richtige Auffassung eines sichtbaren Gegenstandes nur unter Sehenden, nicht aber mit einem Blinden, dem nur der Tastsinn zu Gebote steht, gestritten werden kann, weil die Auffassung des Blinden, trotz der Identität des Gegenstandes, nothwendig eine andre seyn muß, so würden Philosophie und Religion, trotz der vorausgesetzten Identität des Gegenstandes, doch zu einer Verschiedenheit der Auffassung und damit des Inhalts gelangen müssen, wenn Wissen und Glauben etwa in ähnlicher Weise von einander verschieden wären wie Gesichtssinn und Tastsinn. So lange also Glauben und Wissen getrennt, jenes der Religion, dieses der Philosophie ausschließlich überwiesen wird, kann von einer Identität des Inhalts beider schlechthin nicht die Rede seyn: eine jede muß die andre nothwendig ausschließen, verleugnen, bekämpfen, zu vernichten suchen. Darin liegt das Dilemma, das sich die Philosophie vor Allem zum klaren Bewußtseyn bringen muß, wenn Hoffnung bleiben soll, es zu lösen und den Streit zwischen Philosophie und Religion zu schlichten.

Kehren wir zu Wolff zurück, so ergiebt sich, daß von seinem Standpunkte aus keine Religionsphilosophie möglich ist. Will die Alles demonstrirende Vernunftwissenschaft mit der Religion, die sie implicite in ihrer principiellen Stellung zu ihr von vornherein negirt, dennoch sich befassen, so kann sie nur die Religion entweder als ein bloß thatsächlich Gegebenes hinneh-

men und dessen historischen Befund zu ermitteln und festzustellen suchen, d. h. sie fällt mit der Religionsgeschichte in Eins zusammen, (daher jene Universalgeschichten der Religion im vorigen Jahrhundert von Köcher 1753, Duvrier 1781, Meiners 1785, Breitenbauch 1787 u. A.). Oder sie muß die Religion zu verdrängen suchen, indem sie sie entweder kritisch aufzulösen trachtet ohne etwas Andres an ihre Stelle zu setzen (wie dies von Voltaire und den französischen Encyclopädisten geschah, die mit Wolff principiell auf derselben Basis des dogmatistischen Vernunfträsonnements standen), oder indem sie dem Glauben an Gott eine Wissenschaft von Gott gegenüberstellt. Diese kann dann wiederum entweder als eine bloße Disciplin der Philosophie auftreten (Wolffs Theologia naturalis *)), oder den Kreis der Wissenschaft überschreitend, eine populäre Form annehmen und unter dem Namen der Vernunft- oder Naturreligion sich selbst an die Stelle der bestehenden Religion zu setzen suchen (J. A. H. Reimarus: Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, — Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes, u. A. m.). Auf diesem Wege liegt jener Rationalismus, der im vorigen Jahrhundert allgemach die gesammte Theologie ergriff, weil er gegen jene starre, erstorbene, aus dem 17ten Jahrhundert traditionell fortgepflanzte Orthodoxie, welche der Pietismus vergeblich zu beleben gesucht hatte, im vollen Rechte war oder vielmehr weil er nur die innere Consequenz dieser alles religiöse Leben ertödtenden, den Inhalt des Glaubens in todte Formeln und Begriffsdistinktionen auflösenden Orthodoxie selbst aussprach und zu Tage brachte.

*) Wenn hier Wolff (§. 759. 768.) von der Weltschöpfung als **productio ex nihilo** handelt, obwohl er eine solche Schöpfung für ein unbegreifliches Wunder erklärt, wenn er (§. 770. 868.) in gleicher Art und unter derselben Erklärung die Ordnung der Natur und der Erhaltung der Welt bespricht, so ist dies nur eine folgerichtige Inconsequenz seines dogmatistischen Standpunktes, von dem aus er Alles in die Philosophie hineinzieht, das seiner Zeit für das gemeine Bewußtseyn Geltung hatte. Vergl. meine Darstellung des Wolffschen Systems in d. Gesch. u. Kritik d. Principien der neuern Philosophie 1845, S. 112. ff.

Dieser theologische Rationalismus stellte anscheinend die innigste Gemeinschaft zwischen Religion und Philosophie, Glauben und Wissen dar. Aber im Grunde kritisirte und exegesirte er nicht nur allen specifisch religiösen Inhalt des Glaubens hinweg und reducirte ihn auf einige dürftige s. g. Vernunftwahrheiten, sondern er setzte auch an die Stelle des Glaubens überhaupt ein Wissen, das sich freilich nicht als Wissen, sondern nur als Vernunft- oder Denkglauben zu bezeichnen wagte, doch aber dem religiösen Glauben feindlich gegenübertrat und das Produkt nicht der Religion oder Religiosität, sondern einer oberflächlichen, sich dogmatistisch auf die sog. Thatsachen des Bewußtseyns und die Wahrheiten des gesunden Menschenverstandes (common sense) stützenden Philosophie war.

Kant, — obwohl er gerade gegen diesen Dogmatismus, der in Wolff und seiner Schule unter äußerlich wissenschaftlicher Einkleidung, in den Schottischen Common-sense-Philosophen, in Voltaire, Rousseau, Reimarus, Mendelssohn u. A. unter der Form populären Räsonnements sich breit machte, die Spitze seiner einschneidenden Kritik richtete und ihn mit der ganzen Macht seines philosophischen Genius bekämpfte, — that dennoch jenem Rationalismus entschieden Vorschub und verhalf ihm erst zur Herrschaft in Deutschland. Diese widersprechende Erscheinung ist die natürliche Folge jener zwiespältigen, zweideutigen Stellung, die Kant der Philosophie gab durch seine principielle Unterscheidung der sog. reinen (theoretischen) und der praktischen Vernunft. Was Kant Kritik der reinen, der praktischen Vernunft nennt, ist nur jene Selbstkritik des Wissens, die, wie bemerkt, jeder Untersuchung über Grund und Wesen unsers Wissens und Erkennens nicht nur zu Grunde liegt, sondern ihr Wesen selbst ausmacht, d. h. seine sog. Vernunftkritik ist nur ein andrer Name für die nothwendig erste Disciplin jedes philosophischen Systems, die Erkenntnißtheorie. Die Thätigkeit, welche die Vernunftkritik ausübt, ist nichts andres als das forschende, untersuchende Denken oder wenn man will, das reflektirende Selbst, das sein Denken als sein Organ handha-

bend, sich selbst von allem seinen Wissen und Erkennen, Glauben, Meinen, Zweifeln, von seinem Empfinden, Fühlen, Vorstellen, von seinem Begehren, Wollen und Handeln unterscheidet, und dies alles nach Form und Inhalt zum Gegenstande seiner Forschung macht. Aber indem Kant als diesen Gegenstand seiner erkenntniß-theoretischen Untersuchung nicht das Wissen und Erkennen, das Wollen und Handeln, sondern die Vernunft bezeichnet und diese vonvornherein in die erkennende, (reine) und wollende (praktische) Vernunft zerspaltet, giebt er seinem Unternehmen von Anfang an eine Wendung, die nothwendig zu einem unlösbaren Zwiespalt führen mußte. Denn das Forschen und Wissen ist an sich gleichgültig gegen seinen Inhalt: es will nur das Seyende, welcher Art es auch sey, in seiner Wahrheit erkennen. Die Vernunft dagegen ist nur Vernunft durch ihren vernünftigen Inhalt. Eine Kritik der Vernunft setzt mithin voraus, daß die Vernunft auch einen unvernünftigen Inhalt haben oder doch ihrem an sich vernünftigen Inhalt die Gewähr der Gewißheit und Wahrheit mangeln könne. Zu diesem Resultate kommt denn Kant in der That mit seiner Kritik der erkennenden Vernunft: ihr Inhalt, die Vernunftideen und zwar namentlich 1) die Idee der menschlichen Seele als denkenden Subjekts, das schlechthin nur Subjekt, niemals Prädicat seyn kann, und somit als einfacher (unvergänglicher) intellektueller Substanz, 2) die Idee der Welt als Weltganzen oder in sich geschlossenen Universums, und 3) die Idee Gottes als des Wesens aller Wesen und der obersten Bedingung von Allem, was ist und gedacht werden kann, — dieser ganze Inhalt der reinen Vernunft erweist sich, „bloßer transscendentaler Schein“ zu seyn, und löst bei näherer Betrachtung in unlösbaren Widersprüchen (Paralogismen und Antinomieen) sich selber auf. Gleichwohl soll dieser bloße Schein, die Illusion von der Realität und Wahrheit jener Ideen, der Vernunft „so natürlich und unvermeidlich“ seyn, daß er auch gar „nicht aufhört, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik eingesehen hat“. Damit erscheint die

erkennende, reine Vernunft in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst gesetzt. Denn es tritt ihr in der transcendentalen Kritik, die nach Kant ebenfalls Vernunft seyn soll, eine „höhere, richterliche Vernunft“ gegenüber, vor deren „kritischem Auge die reine Vernunft mit Ablegung alles angemaßten dogmatischen Ansehens erscheinen muß“. Aber diese höhere, richterliche Vernunft, die jenen Schein als bloßen Schein und die ihm zu Grunde liegende Wahrheit (die bloß regulative, nicht constitutive Gültigkeit der Vernunftprincipien) erkennt, ist danach doch selbst erkennende Vernunft, also wesentlich dasselbe was die reine Vernunft; und obwohl sie die höhere, die Richterin der reinen seyn soll, erweist sich letztere doch stärker als sie, da sie jenen natürlichen und unvermeidlichen Schein, trotz aller Widerlegung, doch niemals zu beseitigen vermag!

Zu dieser doppelten, sich gegenseitig bekämpfenden Vernunft tritt nun in der Kritik der praktischen Vernunft noch eine dritte hinzu. Mit ihr ändern sich nicht nur die Resultate, sondern auch die ganze Stellung und Führung der Untersuchung. Während die Kritik der reinen Vernunft an unserm vermeintlichen (dogmatistischen) Wissen und insbesondre am Inhalte der erkennenden Vernunft selbst, principiell wenigstens, eine wirkliche Kritik ausübt, geht die Kritik der praktischen Vernunft, im Widerspruch mit ihrem Namen, völlig dogmatistisch darauf aus, nur die sog. Thatsachen des sittlichen Bewußtseyns, die Aussprüche und Forderungen des Gewissens, ohne nähere Untersuchung ihres Grundes und Ursprungs, ihrer Wahrheit und Gültigkeit auf Ein Grundprincip, d. h. auf Ein allgemeines formales Gesetz alles sittlichen Verhaltens zurückzuführen, um von da aus dann gewisse Folgerungen abzuleiten, welche als Postulate der praktischen Vernunft uns nöthigen sollen, an die Realität gewisser Vernunftideen zu glauben, d. h. ihre Realität subjektiv anzunehmen, obwohl sie objektiv unerkennbar sind. Diese Ideen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit, sind im Wesentlichen dieselben, welche die Kritik der reinen Vernunft für bloßen transscendentalen Schein erklärt. Damit ist die Ver-

nunft in vernichtenden Widerspruch mit sich selbst gesetzt, indem die erkennende (höhere, richterliche) Vernunft leugnet, was die praktische (wollende, handelnde, sittliche) Vernunft behauptet: es ist dem Geiste das Unmögliche zugemuthet, praktisch für wahr und nothwendig zu halten, was er theoretisch als „bloße Gedankendinge von nicht einmal erweislicher Möglichkeit", verwerfen muß. Eine solche Begründung des Glaubens und der Religion ist offenbar keine. Selbst die berühmte Unterscheidung des Dinges-an-sich und der Erscheinung, — wonach eben unserm Geiste als Dinge-an-sich sehr wohl die Freiheit und die Unsterblichkeit zukommen können, obwohl er als Erscheinung, wie die ganze erscheinende Welt, unter dem Banne der eisernen Nothwendigkeit des Causalgesetzes und der Vergänglichkeit steht, — bietet keine Auskunft, sondern macht die Sache nur noch schlimmer. Denn wenn wir schlechthin nichts wissen von den Dingen an sich, sondern nur erkennen, was die Erscheinung uns darbietet, d. h. was unser Geist nach seiner Natur und den Gesetzen seines Erkenntnißvermögens sich für Anschauungen und Begriffe von den Dingen bildet, so ist es eben die Natur unsers Geistes und Erkenntnißvermögens, die uns nöthigt, jene Vernunftideen für bloßen Schein, für Gedankendinge von nicht einmal erweislicher Möglichkeit zu erklären. Und doch soll es dann dieselbe Natur unsers Geistes und Erkenntnißvermögens seyn, die, von unserm sittlichen Bewußtseyn aus, uns nöthigt, eben jene Gedankendinge für wahr und wirklich zu halten. Der Widerspruch liegt also in der Natur des menschlichen Geistes selbst und nur in ihr; und da die unvereinbaren Gegensätze gleichermaßen aus seinem eignen Wesen hervorgehen, so haben sie beide gleichen Werth und gleiche Geltung. Der Vernunftglaube, der die Wirklichkeit Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit annimmt, verfährt mithin sehr willkührlich und somit unvernünftig, indem er eben nur die eine Seite der gleichberechtigten Gegensätze festhält, die andere fallen läßt: consequenter und vernünftiger Weise muß er

dieselben Dinge, an deren Realität und Wahrheit er glaubt, zugleich für bloßen Schein, für bloße Gedankendinge halten.

Dazu kommt, daß der religiöse Glaube seiner Natur nach unmöglich an den Kantischen Gott glauben kann. Nach Kant ist der Mensch ohne sein Zuthun, von Natur (durch eine höhere Macht) verurtheilt, in einer völlig verkehrten Welt zu leben. Denn die gegebene Welt der Erscheinung ist offenbar das gerade Gegentheil von der durch die praktische Vernunft geforderten Welt der Dinge an sich: in dieser Freiheit und Unsterblichkeit, in jener Nothwendigkeit und Vergänglichkeit; hier volle, in fortschreitender Entwickelung sich verwirklichende Erfüllung des Sittengesetzes, dort Unmöglichkeit, die Tugend im strengen Sinne des Worts zu erreichen; hier volle Gerechtigkeit und reine Harmonie zwischen dem Maaße der Tugend und der Glückseligkeit, dort Ungerechtigkeit und Disharmonie ꝛc. Nach Kant also hat man nur die Wahl, entweder anzunehmen, daß Gott selbst diese verkehrte, sich widersprechende Welt geschaffen und den Menschen ohne dessen Schuld zu der peinlichen, sinnverwirrenden Existenz inmitten dieses Widerspruchs verurtheilt habe, — was mit seinem Wesen als der absoluten „Gerechtigkeit" wenig harmonirt, — oder vorauszusetzen, daß dieser Gott der Gerechtigkeit nur jenseit des Todes, in der postulirten Welt der praktischen Vernunft regiere, im irdischen Daseyn dagegen ohne Macht und Bedeutung sey. Denn hätte er auch über letzteres Macht, so müßte er auch die Natur in einen solchen Zusammenhang mit der Tugend und Sittlichkeit gesetzt haben, daß daraus Glückseligkeit als nothwendige Folge der Tugendübung hervorginge, oder wenigstens seinerseits eingreifen und das der Gerechtigkeit entsprechende Verhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit herstellen. Die eine wie die andre Alternative widerspricht entschieden dem Wesen Gottes, wie es die Religion faßt: sie kann diesen Kantischen Gott unmöglich für ihren Gott erkennen.

Kant, obwohl er darauf ausgeht, Sittlichkeit und Religion gegen den umsichgreifenden Materialismus, Skepticismus

und Atheismus in ihrem guten Rechte zu schützen, bleibt sonach weit hinter seinem Ziele zurück: er endet vielmehr im entschiedenen Widerspruche gegen den religiösen Glauben, und damit in der Negation der Religion selbst.

Dies Resultat ist indeß nur eine Folge der principiellen Auffassung Kants vom Wesen der Philosophie. Ist die Philosophie wesentlich nur Kritik der menschlichen Vernunft d. h. die sich selbst kritisirende Vernunft, ihr Inhalt also nur das, was vom unmittelbaren Inhalte der Vernunft als gültig und gerechtfertigt vor der Kritik stehen bleibt, so folgt, daß die Philosophie vonvornherein entweder die Religion in sich absorbiren, oder sie völlig ignoriren, verwerfen, negiren muß. Denn entweder hat die Religion ebenfalls einen vernünftigen Inhalt; — und dann kann sie nur eine besondre Form oder Sphäre der menschlichen Vernunft überhaupt seyn, die sich der Selbstkritik so wenig entziehen kann und darf als andre Sphären, d. h. sie fällt mit der Philosophie in Eins zusammen. Oder die Religion steht außerhalb (über oder unter) der Vernunft; — und dann kann die Philosophie sie nur völlig ignoriren als eine ihr unerreichbare Region, oder muß sie als unvernünftig bekämpfen und verwerfen. Kant kommt wegen der Zwiespältigkeit seiner philosophischen Grundlage zu beiden, sich widersprechenden Resultaten. Einerseits absorbirt er die Religion in die Philosophie: denn sein Vernunftglaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist nur ein Theil oder Appendix der philosophischen Sittenlehre. Andrerseits ignorirt und resp. negirt er die Religion, indem er nicht nur allen anderweitigen Inhalt derselben als un- oder widervernünftig verwerfen muß, sondern auch, wie gezeigt, der Gott seines Vernunftglaubens ein ganz andrer ist als der Gott der Religion.

Jacobi's Philosophie ist bekanntlich durch und durch Glaubensphilosophie, Dogmatismus im eminenten Sinne des Worts. Man sollte also erwarten, daß sie nicht nur der Religion eine selbstständige Stellung gegenüber der Philosophie gewähren und das Verhältniß beider auf eine feste, bestimmte, das Bestehen der Religion wissenschaftlich sichernde Basis zurück-

führen, sondern auch die Erforschung des Grundes und Wesens der Religion zu ihrer Hauptaufgabe machen werde. Dennoch hat Jacobi nicht nur keine eigentliche Religionsphilosophie geliefert, sondern er kommt auch zu ganz ähnlichen negativen Resultaten, wie Kant mit seiner Vernunftkritik.

Der Grund davon liegt einfach darin, daß beide im Grunde auf demselben Boden stehen. Kant erklärt die Erfahrung und ihren ersten Anfang, die sinnliche Perception, für den Ausgangspunkt unseres Erkennens und Wissens: er will (in der Kritik der reinen Vernunft) nur darthun, unter welchen Bedingungen die Erfahrung d. i. das ganze eines zusammenhängenden, geordneten, das Allgemeine und Nothwendige mit befassenden menschlichen Bewußtseyns möglich sey; dies ist der Sinn seines bekannten Hauptproblems, in das sich ihm jene Aufgabe zusammenzieht: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich. Demgemäß haben wir nach Kant nur mittelst der sinnlichen Empfindung (Perception) Kunde von den Dingen-an-sich; und nur von ihr aus bildet sich all' unser Wissen und Erkennen, wenn es auch immerhin nur ein Wissen von den Dingen als Erscheinungen ist. Gerade dasselbe behauptet Jacobi, nur mit dem Unterschiede, daß nach ihm unsere sinnliche Perception eine wirkliche Wahr-nehmung ist, d. h. ein Erfassen der sinnlichen Dinge, wie sie an sich, real und objectiv sind: derselben Ursache legt er nur eine andre Wirkung bei. Aber auch der Verstand hat bei ihm eine ähnliche Bestimmung wie bei Kant. Auch ihm ist der Verstand das Vermögen der Begriffe, das verknüpfende und unterscheidende Vermögen, durch welches die Masse der sinnlichen Wahrnehmungen als ein zusammenhängendes, begrifflich geordnetes Ganzes natürlicher, materieller Dinge sich in uns spiegelt, durch welches allein das Bewußtseyn sowohl der Sinnlichkeit und ihrer Wahrnehmungen wie der Vernunft und ihrer Offenbarungen möglich ist. Er ist ihm daher auch das Vermögen, durch welches die Mannichfaltigkeit dieser Vernunftoffenbarungen Ordnung und Zusammenhang gewinnt und als eine übersinnliche Welt, als ein „Geisterreich", sich uns

kund giebt. Er hat mithin im Wesentlichen ganz dieselbe, ordnende, Verbindung und Zusammenhang unter unsern Vorstellungen herstellende Funktion wie der Kantische Verstand mit seinen eingeborenen Stammbegriffen (Kategorien). Jene Vernunftoffenbarungen mit ihrer übersinnlichen Welt sind es daher allein, die auf den ersten Blick durch eine tiefe, unüberschreitbare Kluft Kant und Jacobi von einander zu trennen scheinen. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß auch in diesem Punkte die Differenz nicht größer ist als hinsichtlich des Verstandes und des Wahrnehmungsvermögens.

Jacobi stellt die Vernunft als eine zweite Form unsers Erkenntnißvermögens mit der Sinnlichkeit auf Eine Linie. Wie wir durch letztere das Sinnliche, Materielle, Natürliche percipiren, so vernehmen wir durch die Vernunft das Uebersinnliche, Geistige, Göttliche; und wie sich uns jenes in der sinnlichen Empfindung kundgiebt, so dieses im „Geistesgefühle", in den Gefühlen der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, in denen allein das Schöne und das Gute und damit implicite die Voraussetzung des Guten und Schönen, das Wahre, erkannt wird. Die Wahrheit aller Wahrheit ist ihm aber die Freiheit, die Kraft, sich über das Thierische zu erheben, die Natur zu meistern, ihren Mechanismus zu bezwingen und sich dienstbar zu machen, — eine schöpferische, mit Absicht hervorbringende, ursprüngliche Werke und Thaten beginnende Kraft. Die Wahrheit als Freiheit und die Freiheit als Wahrheit ist die Voraussetzung des Guten und Schönen, weil ohne Freiheit das Wahre, Gute und Schöne nur Täuschung, Betrug und Lüge wäre. Denn das Gute ist nur gut als das der Achtung Würdige, das Schöne nur schön als das der Liebe Würdige: ein schlechthin Unfreies aber, ein Automat, eine Maschine vermag kein Mensch zu achten, zu lieben, ihr zu danken oder sie auch nur zu bewundern. Wird Gott als Gott gefaßt, als Gegenstand der Anbetung, der höchsten Liebe, Ehrfurcht und Verehrung, so kann er nur als Persönlichkeit, als absolute Freiheit gefaßt werden: denn das blinde, bewußtlose, unfreie Fatum

wäre eben nur eine Maschine. Und giebt es ein Gefühl der Andacht, der anbetenden Ehrfurcht vor dem Urquell aller Wahrheit (Freiheit), Güte und Schönheit, so giebt sich eben in ihm das göttliche Wesen selbst unmittelbar kund. Ist es aber sonach die Vernunft, und zwar (wie Jacobi ausdrücklich nachweist) die mit unserm *sittlichen* Wollen und Bewußtseyn unmittelbar zusammenhängende und zusammenfallende Vernunft, durch die wir das *Wahre* vernehmen, so ist es auch sie allein, durch die das wahrhaft *Wirkliche* sich uns kundgiebt, nach welchem wir mit Hülfe des Verstandes die Ideen Gottes, der Freiheit und Unstrerblichkeit uns erst bilden. — Zu wesentlich gleichem Resultate kommt schließlich Kant. Auch nach ihm ist es die praktische, *sittliche* Vernunft, durch die wir zum Bewußtseyn der Ideen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit gelangen. Auch nach ihm ergreifen wir im Glauben an die Realität dieser Ideen das wahrhaft *Wirkliche* und Objektive, das Ding-an-sich: denn dieser Glaube stützt sich eben darauf, daß von der Erscheinung „durchaus kein Schluß gilt" auf das Ding-an-sich und daher letzteres, trotz des Widerspruchs der Erscheinung, sehr wohl jenen Ideen vollkommen entsprechen kann. Der Unterschied besteht mithin nur darin, daß nach Kant das wahrhaft Wirkliche jenen Ideen nur entsprechen *kann*, nach Jacobi *wirklich* und *nothwendig* entspricht. Allein dieser Unterschied ist im Grunde derselbe mit jener Differenz beider hinsichtlich der sinnlichen Erkenntniß: auch hier behauptet Jacobi eine unmittelbare Wahrnehmung der Dinge, wie sie an sich sind, Kant dagegen nur ein Percipiren der Erscheinung, von der er freilich willkührlicher Weise voraussetzt, daß sie von dem Dinge-an-sich völlig verschieden sey, consequenter Weise aber zugeben müßte, daß sie ihm, wenn auch nicht entsprechen müsse, doch entsprechen *könne*. Auf dem Grunde dieser Differenz beruhen alle übrigen Unterschiede zwischen beiden. Denn weil Kant idealistisch davon ausgeht, daß der objektive Inhalt (Gegenstand) unsers Wissens und resp. Glaubens nach unserm *subjektiven* Erkenntnißvermögen sich richte, sind ihm jene Ideen und der Glaube an ihre Realität

nur ein Postulat unsers sittlichen Bewußtseyns, unserer subjektiven praktischen Vernunft, unmittelbar und an sich unerkennbar und daher für die erkennende Vernunft nur trasscendentaler Schein: nur darum spaltet sich ihm die Vernunft in die praktische und die reine, nur darum kommen beide hinsichtlich desselben Punktes zu ganz entgegengesetzten Resultaten, so daß die eine als real seyend anzunehmen sich genöthigt sieht, was die andre als bloße Illusion verwirft. Weil dagegen Jacobi realistisch-dogmatistisch davon ausgeht, daß unsere subjektive Erkenntniß nach dem objektiven (reellen) Gegenstande sich richte, hat ihm der Inhalt unsers Wissens und resp. Glaubens unmittelbar Realität und Objektivität; und nur darum spaltet sich ihm wiederum unser Erkenntnißvermögen in einen sinnlichen und einen geistigen Faktor, jener in der Sinnesempfindung dem Materiellen, Natürlichen, dieser im Geistesgefühl dem Uebersinnlichen, Göttlichen zugewendet, jener der erkennenden, dieser der praktischen Vernunft Kants entsprechend. Im Resultate, in dieser Spaltung des Geistes in zwei sich entgegengesetzte Hälften, treffen beide, trotz der völligen Differenz ihrer Ausgangspunkte, in Eins znsammen. Dem einseitig realistischen Dogmatismus ist in der That die Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Natur, eben so natürlich und nothwendig, als dem einseitig idealistischen Dogmatismus die Trennung von erkennender und praktischer Vernunft, von Wissen und Wollen *).

Kein Wunder daher, daß beide auch zu demselben Resultate hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie gelangen. Jacobi führt zwar all' unser Erkennen auf ein Glauben zurück, indem er zu zeigen sucht, daß es schlechthin unmöglich, somit in sich widersprechend sey, Alles beweisen zu wollen, daß vielmehr alles Beweisen selbst ein un-

*) Daß auch Kants Vernunftkritik in Wahrheit auf einer dogmatistischen Basis ruht, ergiebt sich schon aus ihrem Titel. In der That setzt Kant die theoretische und praktische Vernunft, und für jene, trotz seiner idealistischen Richtung auch noch das Ding-an-sich als Bedingung aller Erkenntniß bloß voraus. Vergl. a. a. O S. 314. ff.

mittelbares, unerweisliches Wissen voraussetze, welches eben entweder auf der Sinnesempfindung oder dem Geistesgefühle beruhe. Dieses unmittelbare Wissen nennt er Glauben und behauptet demgemäß, daß wir auch an die Existenz unsers eignen Körpers, an das Daseyn einer äußern Welt, wie an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur glauben können. Allein dieses Glauben spaltet sich ihm, gemäß den beiden Quellen aus denen es hervorgeht, in ein Glauben im engern Sinne und in ein davon völlig verschiedenes Wissen. Unter jenem versteht er die aus den Geistesgefühlen mit Hülfe des unterscheidenden und ordnenden Verstandes sich entwickelnde Erkenntniß des Uebernatürlichen, Göttlichen; unter dem Wissen die aus den Sinnesempfindungen auf gleiche Weise gebildete Erkenntniß des Natürlichen, Weltlichen. Beide Hälften sind so streng geschieden, daß Jacobi behauptet: jede Philosophie, die ein eigentliches Wissen von Gott sich anmaße d. h. die von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen sich erheben oder durch den nur auf die Sinnlichkeit gerichteten Verstand, abstrahirend und reflektirend, Gott erkennen zu können wähne, setze nothwendig an die Stelle des lebendigen, wahren Gottes nur das blinde Fatum oder das abstrakte *Ἓν καὶ πᾶν* und führe mithin nothwendig zum Fatalismus und Pantheismus d. h. zum Atheismus. Denn der bloße Verstand ohne die Vernunft sey ein Gottesleugner von Anbeginn, ein geborener Atheist; die Vernunft dagegen eben so nothwendig durch und durch dualistisch, der Dualismus ihr Grund und ihre Quelle (W. II. S. 116. 118.).

Obwohl es nur eine Inconsequenz ist, wenn Jacobi hier die Vernunft selbst für schlechthin dualistisch erklärt, da sie ja nach seiner Grundanschauung nur das Uebersinnliche vernimmt und an sich von dem ihm entgegengesetzten Sinnlichen gar nichts weiß, so ist doch der schroffste Dualismus allerdings die unvermeidliche Consequenz der Jacobischen Grundanschauung überhaupt. Daraus aber folgt ebenso unvermeidlich: entweder fallen Philosophie und Religion in jenem Vernunftglauben an Gott und Freiheit in Eins zusammen, d. h. die Philosophie ab-

sorbirt die Religion, oder beide fallen schlechthin aus einander, d. h. die fatalistische, pantheistische, atheistische Philosophie kann die Religion nur schlechthin ignoriren oder, wenn sie sich doch mit ihr beschäftigt, nur negiren, bestreiten, aufzuheben suchen. Das Resultat ist dasselbe wie bei Kant: auch für Jacobi ist eine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne unmöglich. Ja auch seinen Gott, der in seiner abstrakten Uebersinnlichkeit schlechthin außer aller Gemeinschaft mit der Welt steht, — denn nach Jacobi ist jeder Uebergang vom Natürlichen zum Uebernatürlichen, von der Nothwendigkeit zur Freiheit, also auch jede Wirkung des Einen auf das Andre schlechthin unmöglich, — kann die Religion eben so wenig für den ihrigen anerkennen als den Kantischen. Und folglich muß Jacobi seinerseits consequenter Weise den wesentlichen Inhalt aller Religion eben so entschieden leugnen wie Kant von seinem Standpunkte aus.

Nichtsdestoweniger bleibt nach Kant und Jacobi doch immer ein Unterschied zwischen Glauben und Wissen bestehen, und die Religion behält demgemäß, wenn auch nur als Vernunftreligion d. h. als ein Zweig oder die eine Hälfte der Philosophie, eine relativ-selbstständige Existenz. Fichte und Schelling dagegen heben auch diesen letzten Rest der Anerkennung der Religion schlechthin auf. Fichte thut dies vonvornherein damit, daß er die Philosophie für Wissenschaftslehre erklärt. Danach hat sie nur zu zeigen, wie die Wissenschaft zu Stande kommt; und da die Wissenschaft nur ein Produkt der subjektiven Thätigkeit unsers Geistes ist und für das Wissen als solches kein reelles, objektives Seyn existirt, so ist damit die Religion, die an das dem Menschen sich kundgebende reelle Daseyn Gottes glaubt, für eine bloße Illusion erklärt. Dies ist die reine Consequenz des Fichteschen Princips, d. h. des subjektiven Idealismus oder der Lehre vom Ich (Selbstbewußtseyn), in welcher die erste Phase seines Philosophirens aufging. Fichte hat später die Reinheit seines Princips in verschiedener Weise getrübt, um den vernichtenden Consequenzen seines Idealismus zu entgehen. Er hat in der „Bestimmung des Menschen“ einen

„Glauben“ eingeführt, der dem Wissen, von dem die theoretische Wissenschaftslehre handelt, gegensätzlich gegenübertritt. Hier nämlich zeigt er zunächst zwar, wie früher (in der Sittenlehre), daß in und mit dem Handeln, welches nicht nur etwas außer dem Wissen, sondern ein Höheres als das Wissen, der Zweck des Wissens und die Bestimmung des Menschen sey, nothwendig die Realität einer Außenwelt, eines Gegenstandes (Widerstandes) gesetzt sey. Statt aber wie früher bei dieser Realität stehen zu bleiben, führt er hier selbst den Beweis, daß sie, dem Idealismus der theoretischen Wissenschaftslehre gegenüber, sich nicht halten lasse, sondern ebenfalls in eine bloße Vorstellung sich verwandle. Denn producire das Wissen (das theorethische Ich, die Intelligenz) allen seinen Inhalt rein aus sich selbst, und beruhe das Bewußtseyn nur auf der Selbstdiremtion des reinen Ichs in ein Subjektives und Objektives (Ich und Nicht-ich), sey also alles Bewußtseyn nur ein nach gewissen Gesetzen selbstgemachtes Vorstellen, so sey offenbar auch das Bewußtseyn jener Bestimmung zum Handeln nur eine selbstgemachte Vorstellung. Und da vom Handeln und seinem Sollen nur die Rede seyn könne, sofern ich wisse, daß ich handle und was ich solle, so sey auch dies, daß ich handle, zunächst nur ein Wissen, von dem sich, dem Idealismus gegenüber, nicht behaupten lasse, daß ihm eine Realität entspreche: „der Idealist kann nicht annehmen, daß er wirklich handle, ihm muß vielmehr das, was ihm als seine Handlung erscheint, nur als ein trügliches Bild, als eine bloße Vorstellung vorkommen“ (a. O. S. 192.). Obwohl nun Fichte widerholentlich erklärt, daß dieser Idealismus „unwiderleglich“ sey, und obwohl es daher wissenschaftlich bei ihm bleiben zu müssen scheint, so soll es doch nicht bei ihm bleiben. Ob nämlich der Mensch dem unwiderleglichen System des Idealismus oder lieber der innern Stimme, wonach seine Bestimmung in einem reellen Handeln besteht, folgen wolle, das soll von seinem Willensentschlusse abhängen: dadurch soll er sich jene Bestimmung, von der die innere Stimme spricht und die uns der Trieb zu absoluter Selbstthätigkeit anmuthet, „selbst und freiwillig geben“,

dadurch zugleich den Gedanken an die Realität und Wahrhaftigkeit des Triebes wie alles Dessen, was er voraussetze, ergreifen, — damit also sey das Organ gefunden, mit welchem der Mensch diese Realität und in ihr alle andere Realität erfasse. Nicht das Wissen sey dieses Organ: kein Wissen könne sich selbst begründen und begreifen, jedes Wissen setze vielmehr als seinen Grund ein noch höheres voraus, und dieses Aufsteigen habe kein Ende. Der Glaube sey es, d. h. das freiwillige Beruhen bei der unserer Bestimmung gemäßen und ihre Erfüllung bedingenden Ansicht, — er sey es, der durch den Beifall, den er dem Wissen (einem Gewußten) gebe, das, was ohne ihn bloße Täuschung seyn könnte, erst zur Gewißheit und Ueberzeugung erhebe. Er aber sey eben darum kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, ein bestimmtes Wissen gelten zu lassen; er lasse sich mithin auch nicht erweisen oder einem Andern aufdisputiren. Von diesem Glauben aus deducirt dann Fichte das Daseyn Gottes d. h. die Ueberzeugung von dem Wirken eines „ewigen Willens" (Gesetzes), der durch die mannichfaltigen endlichen Willen (der Individuen) hindurch sich vollziehe, sie in Einklang bringe, die moralische Weltordnung herstelle und verwalte. Von ihm aus zeigt er, daß die gegebene Welt nur der Stoff für unser Handeln, nur das Material unserer Pflichterfüllung, also nur die Sichtbarkeit des Sittlichen sey, daß unser Leben als ein Leben jenes Gesetzes ewig sey, weil das Gesetz ewig ist, und daß wir also unsterblich seyen und nicht erst werden, bloß durch den Entschluß, diesem ewigen Willen zu gehorsamen.

Wir brauchen wohl nicht erst zu zeigen, daß damit eine ebenso unübersteigliche Kluft gezogen ist zwischen der theoretischen und praktischen Wissenschaftslehre wie zwischen Kants Kritik der reinen und der praktischen Vernunft. Beide stehen sich im schroffsten Widerspruch, gleich absolut gegenüber. Dem theoretischen Idealismus läßt sich so wenig beikommen als dem praktischen Realismus: jener ist an sich unwiderleglich, dieser will sich nicht widerlegen lassen. Jener beweist zwar seinem Gegner leicht, daß

Alles, worauf er sich berufe und seinen Glauben stütze, nur ein Gewußtes, nur Vorstellung sey. Allein der praktische Realismus erwidert darauf: Ich will nicht, daß es so sey, ich will das Gegentheil für wahr halten. Der Grund dieses meines Willensentschlusses ist zwar wiederum nur ein Wissen und Bewußtseyn, das Bewußtseyn nämlich von meiner menschlichen Würde und Bestimmung; aber eben diesem Bewußtseyn will ich den Vorzug geben und was es fordert, für wahr halten, d. h. es erst erst zu einem gewissen (wahren) Wissen machen. Damit widerspreche ich allerdings mir selber, indem ich den Grund meines Willensentschlusses (das Wissen und die Gewißheit meiner menschlichen Bestimmung) zum Produkte desselben mache und die Wahrheit, die mich doch allein zu diesem Entschlusse veranlassen konnte, umgekehrt auf den Entschluß gründe; — aber ich will mir widersprechen u. s. w.

Daß dieser Glaube, der in Wahrheit nur ein Willensentschluß, nur ein Glaubenwollen d. h. ein Produkt des subjektiven Willens ist und somit die Realität, an die er glaubt, selbst erst setzt, ganz etwas Andres ist als der religiöse Glaube mit seiner Gewißheit von der an und für sich seyenden Realität seines Inhalts und von seiner eigenen Entstehung durch göttliche Mitwirkung, bedarf keines Beweises.

Der unlösbare Widerspruch, in den die theoretische Wissenschaftslehre mit der praktischen (dem sittlichen Bewußtseyn) geräth, tritt in der „Bestimmung des Menschen" so klar hervor, daß er Fichten selbst unmöglich entgehen konnte. Eben so wenig konnte er verkennen, daß die Art und Weise, wie er hier (und früher) die Probleme der philosophischen Ethik zu lösen sucht, sehr ungenügend sey. Die Schrift über die Bestimmung des Menschen erscheint daher als der Uebergangspunkt zu jener zweiten Gestalt der Fichteschen Philosophie, die man mit Unrecht von der ersten ganz abzusondern und von Schellingschen Einflüssen herzuleiten pflegt. Sie kündigt sich als Vorläufer dieser zweiten Phase ganz entschieden dadurch an, daß wir in ihr zuerst mehrfach dem Ausdrucke begegnen: das Wissen sey nur

„Bild", nur ein „System von Bildern". Eben dies aber ist gerade das Stichwort jener zweiten Entwickelungsphase. In den ihr angehörigen Schriften (besonders im „Nachlaß") hält zwar Fichte daran fest und zeigt in immer neuen Wendungen, daß all' unser Wissen und somit die ganze Welt der Erscheinung nur das Produkt des Ichs und seiner gesetzmäßigen Thätigkeit sey. Aber nachdem er diesen Beweis geführt, sucht er weiter darzuthun, daß das nur sich selbst wissende Wissen, das nur sich selbst und sein gesetzliches Handeln sehende Sehen, am Ende, nachdem es seine Selbsterschauung vollständig ausgeführt und zum vollen Bewußtseyn seiner selbst sich erhoben, sich selbst als bloßes Bild, als Schema oder Erscheinung eines absoluten realen Seyns fassen müsse. Es ist nicht der Zweck dieses Aufsatzes, den mannichfaltigen Wendungen, in denen Fichte dies zu deduciren sucht, nachzugehen, und zu prüfen, wieweit sie stichhaltig seyen (Vergl. Geschichte und Kritik rc. S. 467. ff.). Das, worauf es uns hier allein ankommt, leuchtet unmittelbar von selbst ein, daß nämlich jenes absolute Seyn, das schlechthin aus sich, von sich und durch sich sey und das deshalb Fichte Gott nennt, keineswegs der Gott der Religion und des Glaubens ist. Denn von diesem Absoluten läßt sich, wie Fichte wiederholentlich zeigt, nichts weiter aussagen als daß es das Eine, reine, absolute Seyn ist, welchs dem Wissen (dem Universum der Erscheinung) als seiner Erscheinung zwar zu Grunde liege, aber doch von ihm durchaus verschieden sey. Danach aber ist dies Absolute wiederum nur ein Postulat des Wissens, die Voraussetzung oder Bedingung, ohne die das Wissen unmöglich wäre, die aber gleichsam jenseit des Wissens liegt und von der das Wissen nichts weiter weiß als daß es die Voraussetzung seiner eignen Existenz ist. Jedenfalls ist dasselbe nicht etwa Grund des Glaubens, sondern nur Grund des Wissens. Auch nach dieser Wendung der Fichteschen Speculation kann von einem Unterschiede des Wissens vom Glauben und damit der Philosophie von der Religion nicht die Rede seyn. Dieser Unterschied und damit das Bestehen der Religion ist und

bleibt auf dem Standpunkt Fichte's von vorn herein aufgehoben. Denn mag das Wissen nur durch die gesetzmäßig handelnde Intelligenz zu Stande kommen, oder mag es sich schließlich nur als die Erscheinung eines absoluten Seyns ausweisen, immer kann es neben ihm nicht noch einen von ihm unterschiedenen Glauben geben. Denn dieser könnte im ersten Falle nur durch das ungesetzliche, willkührliche Handeln der Ichheit zu Stande kommen, und dann wäre er eine bloße Einbildung, Täuschung oder Irrthum. Im zweiten Falle aber ist er schlechthin unmöglich, da das Eine absolute Seyn doch nicht in zwiefacher, unterschiedener Form erscheinen kann. Auch in diesem Falle also könnte er, weil keine Erscheinung des Seyns, nur Täuschung oder selbstgemachte Einbildung seyn.

Schelling hat — in seinen von ihm selbst veröffentlichten Schriften, und nur von diesen kann die Rede seyn — nie dem Glauben im Unterschiede vom Wissen ein Wort der Anerkennung gezollt. Da nach ihm vom Absoluten nur ein absolutes Wissen möglich ist, so folgt von selbst, daß dem Menschen nur entweder diese, oder gar kein Wissen von Gott zukommen kann. Schelling hat zwar bekanntlich eine Abhandlung unter dem Titel: Philosophie und Religion (Tüb. 1804) geschrieben. Aber man würde sich irren, wenn man darin eine gründliche Erörterung der Begriffe von Glauben und Wissen zu finden hoffte. Sie will vielmehr nur Eschenmayers Versuch, die Philosophie durch den Glauben zu ergänzen, zurückweisen und darthun, daß, gemäß der Natur des Absoluten und seiner Erkentniß, die Religion entweder mit der Philosophie in Eins zusammenfalle, oder tief unter ihr in der Sphäre des gemeinen, nur auf die sinnlichen Dinge gerichteten Verstandeswissens stehe. Schelling bemerkt daher, daß ursprünglich die Religion, abgesondert vom Volksglauben und gleich einem heiligen Feuer in Mysterien bewahrt, mit der Philosophie Ein gemeinschaftliches Heiligthum gehabt habe, daß aber später die Mysterien öffentlich geworden, die Religion mit Fremdartigem, nur dem Volksglauben Angehörigem verunreinigt, mit dem Realen vermengt, und

so eine Aeußerlichkeit geworden sey, welche dann auch eine äußere Macht zu werden und jeden freien Aufschwung zum Urquell der Wahrheit zu hemmen habe suchen müssen. So seyen der Philosophie diejenigen Gegenstände, die allein für die Vernunft Werth haben, durch die Religion entzogen worden, und in falscher Uebereinstimmung mit letzterer habe sie selbst die Ideen der Vernunft als bloße Verstandsbegriffe zu behandeln angefangen und damit sich selbst zum gemeinen Dogmatismus herabgesetzt. Seitdem dann Kant das Wissen dieses Dogmatismus näher geprüft, und dargethan habe, daß dasselbe bloß auf Erfahrungsgegenstände und endliche Dinge anwendbar, dagegen über Dinge der Vernunft und der übersinnlichen Welt völlig blind sey, habe der Werth dieses Wissens in demselben Maaße sinken müssen, in welchem seine Richtigkeit erkannt worden und sein Entgegengesetztes, das man Glauben genannt, gestiegen sey. Und da gleichwohl jenes als das einzig mögliche Wissen anerkannt worden, so sey zuletzt Alles, was in der Philosophie philosophisch sey, ganz dem Glauben überantwortet worden. Allein in Wahrheit sey die Lehre vom Absoluten und von der ewigen Geburt der Dinge und ihrem Verhältniß zu Gott der vornehmste, ja der einzige Inhalt der Philosophie. Erkenne man dies an, so sey es ganz unmöglich, die Philosophie noch erst durch den Glauben ergänzen zu wollen: denn dieser bestreite ihren Begriff und hebe sie demnach selbst auf, „da ihr Wesen eben darin bestehe, in klarem Wissen und anschauender Erkenntniß zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meine". Unmöglich könne irgend eine höhere Potenz, nenne man sie Glauben oder Ahnung, etwas Vollkommeneres und Besseres bringen, als in jenem anschauenden Erkennen schon enthalten sey, — denn dieses sey eben „absolutes Erkennen", das absolut ideale Verhältniß zum Absoluten, — und was demselben unter diesem oder jenem Namen entgegengesetzt werde, sey entweder nur eine besondre Ansicht jenes allgemeinen Verhältnisses, das im Erkennen durch Vernunft am vollkommensten sey, oder es sey, weit entfernt eine wirkliche Erhebung und höhere Potenz zu seyn, viel-

mehr ein Herabsinken von der höheren Einheit des Erkennens zu einem Erkennen mit neuer Differenz. In der That, fährt Schelling fort, ist das Besondre, was die religiöse Intuition vor der Vernunfterkenntniß voraushaben soll, nach den meisten Beschreibungen nichts Andres, als ein Rest der Differenz, der in jener bleibt, in dieser aber gänzlich verschwindet. Jeder noch in der Endlichkeit Befangene ist zwar von Natur getrieben, ein Absolutes zu suchen, aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verschwindet es ihm: es umschwebt ihn ewig, aber es ist nur da, inwiefern er es nicht hat, und indem er es hat, verschwindet es. Nur in Augenblicken dieses Streits, wo die subjective Thätigkeit sich mit jenem Objektiven (dem Absoluten) in eine unerwartete Harmonie setzt, die deshalb, weil sie unerwartet ist, vor der freien sehnsuchtslosen Erkenntniß der Vernunft dies voraus hat, als Glück, als Erleuchtung oder Offenbarung zu erscheinen, tritt es vor die Seele. Aber kaum ist jene Harmonie gestiftet, so tritt die Reflexion ein, und die Erscheinung flieht. Religion ist daher ein bloßes vorübergehendes Erscheinen Gottes in der Seele, Philosophie dagegen die höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes, jene mithin weit entfernt, über der Philosophie zu stehen, vielmehr unter ihr zu denken u. s. w.

Mit andern Worten, Religion besteht nur für Diejenigen, die sich noch nicht zur Philosophie erhoben haben, sondern noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweiung befangen sind: sie ist nur die Unruhe jenes Suchens nach dem Absoluten, jenes vorübergehende Erscheinen Gottes in der Seele, sie verschwindet, sobald der Geist zu der höheren, ruhigeren Vollendung gelangt ist, welche die philosophische Erkenntniß giebt. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß Schelling, nachdem er die Idee des Absoluten „beschrieben" und die unmittelbare intellektuelle Anschauung für die einzige Form der Erkenntniß desselben erklärt hat, welche nothwendig absolute, das An-sich der Seele selbst ausmachende Erkenntniß sey und nur darum Anschauung heiße, weil das Wesen der Seele, welches mit dem Absoluten Eins und es selbst sey, zu diesem kein andres als ein un-

mittelbares Verhältniß haben könne, nachdem er sodann die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Absoluten und ihr Verhältniß zu ihm darzuthun gesucht, — wir dürfen uns nicht wundern, sage ich, daß er, schließlich nochmals auf den Begriff der Religion zurückkommend, die Wiederherstellung der alten Mysterien fordert. Denn diese Mysterien hatten nach seiner Ansicht den Zweck, die Seele „von Affekten zu lösen, deren sie nur so lange unterworfen ist als sie mit dem Leibe verwickelt ist", sie also vom Leibe und vom Sinnenleben „zurückzuziehen", und sie vom Irrthum als der ersten und tiefsten Krankheit der Seele „durch die Wiedererlangung der intellektuellen Anschauung des allein Wahren und Ewigen, der Ideen", zu heilen. Sie hatten also den Zweck, durch die in ihnen angewandten Mittel zu der Schellingschen intellektuellen Anschauung hinzuführen, also dasselbe zu thun, was jetzt die Philosophie beabsichtige, welche ebenfalls dem Menschen „nicht sowohl etwas geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich scheiden und so die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führen wolle". Kurz die Mysterien hatten ebenfalls den Zweck, die Religion in Philosophie aufzulösen! Ihre Wiederherstellung erachtet Schelling für um so nöthiger, je mehr sich bei näherer Betrachtung ergebe, daß das Christenthum zu ihnen in der engsten Beziehung stehe. Denn „hätte man den Begriff des Heidenthums nicht immer und allein von der öffentlichen Religion abstrahirt, so würde man längst eingesehen haben, wie Heidenthum und Christenthum von jeher beisammen waren und dieses aus jenem nur dadurch entstand, daß es die Mysterien öffentlich machte, — ein Satz, der sich historisch durch die meisten Gebräuche des Christenthums, seine symbolischen Handlungen, Abstufungen und Einweihungen durchführen ließe!" —

Man sieht, Schelling faßte das Verhältniß von Religion und Philosophie bereits in ähnlicher Art, wie es Hegel später dialektisch zu deduciren suchte. In der Begriffsbestimmung, die er der Religion giebt, wird die bestehende Religion sich selbst

nicht wieder erkennen. Letztere rühmt sich ja gerade, im Glauben den vollen Frieden, die volle Ruhe der Seele zu gewähren und Gott nicht bloß in vorübergehender Erscheinung, sondern in beständiger Gegenwart vor Augen zu haben. Auch kann sie in dem Schellingschen Absoluten, in jener absoluten Identität, in welcher die Erkenntniß, zur Einheit mit ihrem Gegenstande zusammengegangen, „erlischt" und welche „das An-sich der Seele selbst" seyn soll, unmöglich den Gott ihres Glaubens anerkennen. Denn diese Identität ermangelt nothwendig des Selbstbewußtseyns wie des freien schöpferischen Willens, da beides schlechthin undenkbar ist ohne ein Sichunterscheiden in sich selbst wie von Andrem. Außerdem behauptet die bestehende Religion, nicht bloß einigen Wenigen, welche die hohe Gabe der intellektuellen Anschauung besitzen oder zu ihr sich aufzuschwingen vermögen, sondern allen Sterblichen zugänglich zu seyn und jenen Frieden zu bringen, den kein Wissen, keine Erkenntniß geben könne. Es war daher sehr natürlich, daß die bestehende Religion mit aller Entschiedenheit protestirte gegen die ihr zugedachte Erhebung zur Würde der absoluten Philosophie wie gegen die Identität ihres angeblich wahren esoterischen Wesens mit der Philosophie.

Schelling war vorzugsweise der Begründer jener Richtung der neueren Philosophie, welche Religion und Philosophie zu vermitteln, d. h. jene in diese aufzuheben sucht. Wie Hegel diese Tendenz nicht nur aufnahm, sondern auch ausbildete und erst zu ihrem Ziele führte, aber auch entschiedenen Widerspruch von Seiten andrer Systeme hervorrief, werden wir im folgenden Artikel zu zeigen suchen.

Recensionen.

Uebersicht der philosophischen Literatur.

Erster Artikel.

Von

J. H. Fichte *).

Versuche zu neuen metaphysischen Systemen.

Erneuerter Sensualismus. — Carl Prantl. — Friedrich Harms. — Cuno Fischer. — Reinhold Hoppe und G. E. Engel. — Arthur Schopenhauers „Parerga und Paralipomena".

Gleichwie im Leben des Einzelnen oft genug Augenblicke eintreten, wo er mitten im bewegtesten Handeln plötzlich stille steht, um sich zu orientiren über Ausgang und Ziel seines Beginnens und eine Abrechnung zu ziehen über Gewinn und Verlust im endlichen Resultate: so sollte auch jeder Wissenschaft als warnende Leuchte die Kritik zur Seite bleiben und jeden in ihr Thätigen unablässig den Dienst jener Selbstorientirung gewähren. Denn keine Wissenschaft kann ohne das Bewußtseyn ihrer Geschichte des eigenen Fortschreitens sicher seyn. Bei den beobachtenden und exprimentirenden Wissenschaften genügt ein sammelndes Verzeichnen und übersichtliches Verarbeiten des gewonnenen Stoffes. Anders bei denjenigen Forschungen, wo die unsinnlichen Gründe der Erscheinungen untersucht werden: wie in der Philosophie, in den höhern Naturwissenschaften, in der Physiologie. Hier muß der bloßen Berichterstattung eine überwachende Kritik sich beigesellen, welche

---

*) Bei dieser Gelegenheit berichtige ich nachstehende Druckfehler in meinem letzten Aufsatze: „Daumer und Feuerbach" (Bd. XX. 1. Heft): S. 163. Z. 18. v. O. st „allgemeinen menschlichen" l. allgemein menschlichen". S. 167. Z. 4. v. O. st. „Wollen" l. „Walten". S. 168. Z. 10 v. O. st. „schütternden" l. „schillernden". Ebend. Z. 7. v. U. ist vor „überfließenden" d. Wort „so" einzuschieben. S. 170. Z. 1. v. O. st. „Bewußtseyn" l. „gewöhnliches Bewußtseyn". S. 174. Z. 22. v. O. st. „jenem" l. „einem".

die Wahrheit oder Falschheit des Princips, die Consequenz und Klarheit seiner Durchführung, die historische Stellung desselben zu Vorgängern und zu gleichzeitigen Bestrebungen zu prüfen, und so das ganze Werk „an seinen rechten Ort" zu stellen hat. Dies sollte die Kritik, — sagen wir; — denn auch in dieser Hinsicht sehen wir oft genug Zufall walten statt planmäßigen Zusammenhangs, oder Parteilichkeit statt objectiv eingehender Erwägung.

Wenn unsere Zeitschrift daher bei ihrem erneuerten Hervortreten auch ihre alte Sitte wiederaufnimmt in „Uebersichten der philosophischen Literatur" Gesammtrecensionen verwandter Werke zu geben: so liegt doch dabei, aus eben jenem Grunde, die Absicht uns fern, die beurtheilten Werke einem ausschließenden Maaßstabe — etwa dem der Herausgeber und Hauptmitarbeiter dieser Zeitschrift — zu unterwerfen und andere Standpunkte der Beurtheilung dabei zurückzudrängen. Vielmehr wird, nach dem strengfestgehaltenen Grundsatze unserer Zeitschrift, jeder wissenschaftlichen Richtung ihre Spalten zu öffnen, da sie für jetzt das einzige der eigentlichen Philosophie gewidmete Organ ist, auch eine von andern Seiten und Standpunkten entworfene Kritik willige Aufnahme bei uns finden.

Das schließt jedoch nicht aus, macht vielmehr um so nöthiger, daß jede solche Beurtheilung, komme sie woher sie wolle, eine bestimmte philosophische Grundansicht zu ihrem Ausgangspunkt nehme. Principlose, lediglich am Formellen der Werke mäkelnde Kritik — wir kennen dergleichen — widerspricht ihrem eigenen Begriffe. Sie wird gerade dadurch ungerecht und kurzsichtig, weil sie gar kein festes Verhältniß zum beurtheilten Gegenstande sich geben kann, weil sie ihr eigenes Schwanken auf ihn überträgt. In der Regel bringt es dieselbe daher nur zu irgend einem Lob- oder Tadelsvotum, — was für die wahre, eingehende Kritik ganz ungenügend ist.

Was nun den wissenschaftlichen Standpunkt des diesmaligen Referenten betrifft, so kann er den Lesern der Zeitschrift im Wesentlichen als bekannt vorausgesetzt werden; ebenso wie

er über die jetzt nothwendige Fortbildung der Philosophie denkt. Darf er darüber doch auf seine beiden letzten kritischen Abhandlungen in dieser Zeitschrift, besonders auf den Schluß der zweiten, verweisen*). Aber auch was die Fähigkeit anbelangt, von diesem Standpunkt aus fremde Bestrebungen aufzufassen und gerecht zu beurtheilen: so glaubt er es auf die Probe ankommen lassen zu dürfen. Seine Principien möchten sich als weit und umfassend genug bewähren, um auch das scheinbar Heterogene aus seinem rechten Gesichtspunkt zu fassen und nicht zu jenen veralteten Formen des Lobens oder Tadelns greifen zu müssen.

Nur Eines kann Ref. nicht umhin, gleich Anfangs mit entschiedenster Mißbilligung hervorzuheben. Ueberblickt man nämlich die gegenwärtige philosophische Literatur mit Unbefangenheit, so wird man eines charakteristischen Umstandes inne, der in diesem Grade vielleicht noch niemals sich gezeigt hat, außer etwa in den allerentkräftetsten Zeiten des untergehenden Neuplatonismus und Synkretismus. Gar Manche glauben, indem sie eigentlich nur vergangene Bildungsstandpunkte reproduciren, mit originaler Schöpferkraft neue Principien entdeckt zu haben. Sie schreiben lediglich Geschichte der Philosophie und behaupten damit neue, nie geahnete Entdeckungen an's Licht zu bringen. Man erwidere uns nicht, daß es in der Philosophie unmöglich sey, neue Principien zu entdecken, daß alle Hauptbegriffe längst erfunden seyen, ja daß in dergleichen „Erfindenwollen" die größte aller Ungereimtheiten bestehe. Nicht falsche Originalität verlangen wir, sondern daß man, mit durchgebildeter Kenntniß des bisher Geleisteten, auf dem Resultate dieser ganzen Vergangenheit ruhe und von ihm aus besonnen weiter fortbaue. Nur wider das sinnlose, in keiner andern Wissenschaft geduldete Benehmen erklären wir uns, längst abgethane Dinge noch einmal zu thun,

*) „Welcherlei Hypothesen sind in der Philosophie zulässig? Antwortschreiben an H. M. Chalybäus" (Bd. XXI. S. 87. ff.) und: „Ein Wort über die Zukunft der Philosophie" (Ebendaselbst S. 226. ff.).

alte abgelebte Irrthümer mit neuen Farben aufzustutzen und wie Originalwahrheiten von weltgeschichtlicher Wirkung öffentlich auszubieten, unter erniedrigenden Drohworten gegen diejenigen, welche sich der neuen Weisheit nicht fügen wollen. Wie in aller Welt wäre sonst es möglich, daß ein Materialismus und Sensualismus solcher Art, wie C. Vogt und Moleschott unter Feuerbachs Fahne als höchsten Ertrag „der mit der Philosophie glücklich in Einklang gebrachten Naturwissenschaft", ihn lehren, sich wieder an's Licht wagen darf mit Behauptungen, welche nicht einmal bei Condillac und Helvetius, diesen im Verhältniß dazu viel zu gründlichen Denkern, ihre Beglaubigung finden, sondern höchstens in De la Mettrie's Vorstellungskreis passen. Nur die „einzelnen, sinnlichen Dinge", und zwar nach „ihren sinnlichen Qualitäten" gefaßt, haben Wahrheit: das einzig Ewige, Unveränderliche und Reale ist der „Stoff"; und lediglich aus „Mischung der Stoffe" und „Stoffwechsel" sind alle Unterschiede und Veränderungen in Natur und Geisterwelt, das scheinbar Niederste, wie das scheinbar Erhabenste, zu erklären. Ingleichen ist der menschliche Geist nichts Anderes als ein Produkt der Stoffmischungen des Körpers; die Einheit des Bewußtseyns nur der Nachhall von der Einheit unseres Leibes, welche im menschlichen Hirn am concentrirtesten sich darstellt, „die Vorstellung des Hirns von sich selbst". Alle unsere „Ideen", Triebe und Vorsätze sind einestheils das Resultat der „sinnlicheu Eindrücke", als der ursprünglichen Quellen aller Erkenntniß und Geisteswahrheit, anderntheils das Product unserer Organisation, von deren Eigenthümlichkeit einzig es abhängt, wie unsere bisher sogenannte moralische Natur sich gestalte. Freiheit des Willens und Selbstbestimmung sind nur Täuschungen eines ungebildeten psychologischen Dualismus, unterstützt von trügerischen Glaubensmaximen, welche den Menschen einem ewigen Widerstreite mit sich selbst, einem heillosen Zwiespalt überliefern. Wie der Mensch „Product der Natur" ist, so bleibt „der Stimme der Natur zu folgen" die einzige Moral und

Religion desselben. Ganz analog verhält es sich mit der juridischen Zurechnung und mit dem Strafrecht. Der Verbrecher ist wie ein Kranker zu behandeln und vor allen Dingen durch angemessene „somatische“ Pflege auszuheilen, um darnach „genesen und gebessert“ der menschlichen Gesellschaft zurückgegeben zu werden.

In Betreff dieser Lehren, deren charakteristische Stichworte wir vollständig zusammengestellt haben, wie sie in einer Reihe populärer und halbpopulärer Schriften als das wahre, endliche „Resultat der Naturwissenschaft und geläuterter Philosophie“ dargeboten werden, — in Betreff dieser Lehren kann die Kritik nur sehr peremtorisch sich verhalten. Dies verworrene Gemisch grundloser Behauptungen mit einem Körnlein Wahrheit von Neuem förmlich zu entwirren und ausführlich zu widerlegen, wäre ein sehr überflüssiges Thun. Die Kritik hat nur das Vorhandensein solcher Irrthümer zu constatiren, um sie an jene gründlichen und principiellen Widerlegungen zurückzuverweisen, welche schon längst existiren. Nur auf einen Kunstgriff muß sie aufmerksam machen. Nichts kleidet jetzt besser bei der großen Autorität, welcher die Naturwissenschaften ganz mit Recht sich erfreuen, als der Schein, unter ihrer Fahne zu streiten, oder wenigstens das Bestreben, in ihrem Spiegel sich zu beschauen, selbst auf die Gefahr, auch darin seine Ignoranz an den Tag zu bringen.

So nun verhält es sich mit dem Feuerbachschen Erkenntnißkanon: daß „die Sinnendinge sinnlich erfaßt“ die einzigen Quellen der Wahrheit seyen; so nicht minder mit dem metaphysischen Principe: daß die „Materie“, der „Stoff“, das einzige Reale sey. Gerade die Naturwissenschaft hat längst entschieden, daß die „sinnlichen Qualitäten“ bloß auf subjectiven Erregungen unseres Organismus beruhen, daß sie vom objectiven Wesen der Natur gar Nichts enthalten, daß sonach unser Erkennen mit ihnen gerade außer der eigentlichen Realität sich befindet. Gleicherweise zeigt eben die Naturwissenschaft, daß die Materie, jenes Urreale neuester Spe-

culation, das bloße Phänomen von Zuſtänden und Verhältniſſen realer unſinnlicher Weſen bilde, deſſen erſchöpfende Erklärung noch immer zu den ſchwierigſten und nicht völlig gelöſten Problemen gehört. So iſt, was jene Philoſophie für das Gewiſſeſte hält und für das ſichere Fundament aller Wahrheit, umgekehrt gerade das nicht Reale und das im höchſten Grade Zweifelhafte. Was ſie dagegen als einzige Beglaubigung für ihre Behauptungen in Anſpruch nehmen kann, iſt lediglich der gemein unwiſſenſchaftliche Köhlerglaube an die Realität der Sinnendinge, den ſie zwar mit jedem Bauersmanne theilt, der aber ein für alle Male überwunden ſeyn muß, wenn auch nur der Anfang mit irgend einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung gemacht werden will. — Der Menſch endlich ſey nur „Product der Natur", ſein Selbſtbewußtſeyn und Denken nur „Blüthe des Hirns", ſeine „Ideen" nur Erzeugniß der „Sinnenempfindungen", — auch auf dieſe Behauptung iſt nur mit einer ganzen Bildungsepoche und ihren Reſultaten zu antworten. Dieſe Lehre müßte die ganze philoſophiſche Entwicklung ſeit Kant ungeſchehen machen, um mit ihren Behauptungen laut werden zu dürfen. Aber wir nennen nur Hegel, auf deſſen Schultern zu ſtehen jene Schule ja kecklich ſich einbildet. Auch dieſer hätte gar nichts Eigenes vollbracht, er hätte vergebens gelebt, wenn ihm nicht einmal gelungen wäre, den Begriff des Geiſtes, im Gegenſatze und über die Natur hinaus, für immer in der Erkenntniß zu befeſtigen. Jene Lehre ſteht daher weit hinter den Reſultaten aller gegenwärtigen Wiſſenſchaft zurück: ſie iſt, wie anmaßlich ſie ſich auch geberde, von der Kritik vor allen Dingen auf die Schülerbank des Lernens zu verweiſen.

Aber auch eine bloß ſenſualiſtiſche Erkenntnißtheorie und Moral iſt ſchlechterdings unmöglich geworden, ſeitdem Kant auf den Unterſchied empiriſcher und aprioriſcher Wahrheiten in unſerm Bewußtſeyn hingewieſen und den unwiderlegbaren Nachweis geführt, daß es ſchlechthin unmöglich ſey, aus bloßer Anhäufung empiriſcher Thatſachen und Gewöhnungen die pſycholo-

gische Erscheinung gemeingültiger und unbedingter Wahrheiten im menschlichen Geiste herzuleiten, daß sinnliche Empirie höchstens „comparative Allgemeinheit“, keineswegs „unbedingte Gemeingültigkeit“ zu erzeugen vermöge. Was hilft also die dreiste Versicherung: alle vermeintlich übersinnlichen Erkenntnisse und moralischen Ueberzeugungen in uns seyen nur Product der Erfahrung und Werk der Gewöhnung, so lange Kant nicht widerlegt und eine andere gründliche Erklärung jener psychologischen Thatsache gefunden ist? Bis eine solche Leistung nicht erfolgt, auf welche wir wohl vergeblich warten dürften, hat die Kritik so Recht als Verpflichtung, auch in dieser Frage mit summarischer Zurückweisung sich zu begnügen. Die Anmaßung aber, dem längst Widerlegten und für immer Beseitigten, nicht durch Gründe, sondern durch keckes Behaupten eine Scheinautorität zu gewinnen, verspricht nur da Erfolg, wo man auf Unkunde oder auf Voreingenommenheit rechnen darf. Es ist daher nicht zu fürchten, daß die Wissenschaft selbst durch dergleichen aus ihrer Bahn geworfen werde. Nur um der Unmündigen willen oder der Schwachen, die da gutmüthig glauben, so dreisten Versicherungen müßten doch stichhaltige Gründe zur Seite stehen, war es Pflicht die innere Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit jenes Beginnens aufzudecken.

Hier drängt sich jedoch eine andere, viel wichtigere Bemerkung auf, welche dem innerlich Bildungsfeindlichen dieser Bestrebungen gilt. Unläugbar schwindet der Glaube immer mehr in unserer Zeit; auch das poetische Naturgefühl beginnt zu erlöschen oder wird zurückgedrängt durch den realistischen Trieb oder durch die Noth der Gegenwart. An die Stelle jener gemüthstärkenden und sättigenden Kräfte tritt die kalte Berechnung; der Natursinn wird verlöscht durch die Naturwissenschaft, welche ganz mit ihrem Rechte die kindliche Bewunderung auflöst in klare Einsicht des Gesetzes. Man mag es beklagen, dieses Schwinden der Kinderzeit im Menschengeschlecht; aber man kann es nicht läugnen, noch darf man hoffen, es rückgängig zu machen. Hier nun gerade tritt die Wissenschaft, vor Allem die der

Natur in neue Rechte und neue Verpflichtungen ein. Mit ihr könnte den ermatteten, zweifelhaften, ungenügſamen Geiſtern die erfriſchende Grundlage einer neuen Gemüthsbildung zu Theil werden, die durch keine realiſtiſchen Zweifel erſchüttert zu werden vermöchte, eben weil ſie höchſter Ertrag des Realen iſt. Die in ihrer Größe, geſetzmäßigen Harmonie und inneren Weisheit frei erkannte Natur leitet zu einem unerſchütterlichen Glauben an die allgegenwärtige Vorſehung zurück, der deſto tiefer ſich befeſtigt, jemehr das Erkennen vorſchreitet, der durch jede Entdeckung der Wiſſenſchaft nur reicher beſtätigt wird. Und in dieſem Sinne kann die Naturwiſſenſchaft ein völlig neues Bildungsmittel der Zukunft werden; ja ſie iſt es ſchon geworden, wenn man nur aufhört, ſie in einen falſchen Gegenſatz zum Glauben zu ſtellen, oder andrerſeits ſie für Eins zu halten mit dem ſo ſich nennenden „Naturalismus“, deſſen dürftige Plattheit ſie vielmehr thatſächlich widerlegt, indem aus jenen bloß materialiſtiſchen Prämiſſen nicht einmal das niederſte organiſche Naturweſen hinreichend erklärt werden kann, wie viel weniger die geringſte geiſtige Erſcheinung. Deshalb iſt es recht eigentlich einer Entheiligung der Natur, einer Verheerung allgemein menſchlicher Bildung gleichzuſtellen, wenn man die Erforſchung der Natur zu verfälſchen ſucht durch gewaltſame Aufnöthigung irriger Hypotheſen und einer ſchlechten Metaphyſik. Denn nichts Anderes, als dies iſt jene vermeintliche unumſtößliche Behauptung von der „Ewigkeit der Materie“ und der „Allgewalt des Stoffwechſels“ *).

---

*) Vorſtehendes war ſchon abgeſchloſſen, als uns von zwei ſehr verſchiedenen Seiten eine willkommene Beſtätigung unſeres Urtheils über den oben gerügten wiſſenſchaftlichen Unfug zukam. Die eine iſt die Schrift eines Naturforſchers und in dieſem Gebiete längſt bewährten Schriftſtellers: „M. Perty“ (o. ö. Prof. der Medicin an der Hochſchule zu Bern) über die Bedeutung der Anthropologie für die Naturwiſſenſchaft und Philoſophie“ Bern 1853. Er hat darin beſonders dem Moleſchott'ſchen Werke „über den Kreislauf des Lebens“ vom Standpunkte der Naturforſchung aus eine umfaſſende Beleuchtung gewidmet (S. 11. ff.) und die gänzliche Willkür und Bodenloſigkeit der Behauptung gezeigt, Al-

Wohl wissen wir freilich, was jenen Bestrebungen eigentlich zu Grunde liegt. welch ein wissenschaftliches Bedürfniß, hier nur unverstanden und in irrem Bestreben, darin sich Genüge zu schaffen sucht. Es ist der Trieb des Realismus, die im dunkeln Instincte sich meldende Einsicht, daß nach der Hegelisch-idealistischen Vergötterung des „absoluten Begriffes", für die das Eigenthümliche, Individuelle, Persönliche weder innere Bedeutung noch Realität hat, ein Umschwung eintreten müsse,

---

les aus bloßem Stoffwechsel erklären zu können. Eine analoge vom Standpunkte der Philosophie entworfene Kritik giebt die so eben erschienene Schrift von Prof. K. Ph. Fischer: „Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus" Erlangen 1853. Hier werden namentlich im ersten Theile den Principien Feuerbachs durch actenmäßige Zusammenstellung von Sätzen aus seinen Schriften logische Widersprüche und Ungereimtheiten so incontestabler Art nachgewiesen, daß auch der Voreingenommenste bedenklich werden könnte über die Autorität, die er bisher jenen Ansichten über sich eingeräumt. Dazu kann noch als dritte hierhergehörige, literarische Erscheinung gerechnet werden eine Schrift von Prof. Franz Hoffmann: „Apologie der Naturphilosophie Franz Baaders" (als „Einleitung zu seinen gesammelten Schriften, dritter Band", Leipzig 1852.), worin er den Begriff der physikalischen Atomistik einer eindringenden Prüfung unterwirft und nachweist, daß sie für die Physik und Chemie anerkannterweise nur den Werth einer Hypothese habe, metaphysisch aber undenkbar und widersprechend sey (S. XIII—XXIV.). Hiermit ist die gemeinsame Grundlage aller jener Irrthümer, der Wahn einer „ewigen Stoffwelt", mit der Wurzel aufgehoben, und es dürfte fortan davon keine Rede seyn, bis man diese eindringenden Kritiken widerlegt hätte. Dabei jedoch können wir eine Bemerkung nicht unterdrücken. Wir sind objectiv überzeugt, daß diese drei Schriften ein vollständiges Gegengewicht enthalten gegen den vielbändigen Apparat unserer neuesten materialistischen Tagesliteratur. Dennoch wird die tonangebende Presse sie wahrscheinlich ignoriren — das einzige und gewöhnliche Mittel über mißliebige Werke hinwegzukommen, die man nicht widerlegen kann, — während sie fortfährt jene Lehren zu journalistischen Artikeln zu verarbeiten und als die erprobtesten Resultate der „Wissenschaft' feilzubieten. So wird es in Deutschland möglich, — aber wohl nur in Deutschland — das längst Widerlegte, das eigentlich von Niemand klar Erkannte oder auch nur versuchsweise ausreichend Begründete durch bloße Wiederholung und den treuherzigen Glauben, der wiederholende Nachbar möge wohl der Beweise kundig oder mächtig seyn, endlich zu „unumstößlichen, wissenschaftlichen Axiomen" aufgebauscht zu sehen! Wie viel solcher gauklerischer Illusionen in der Literatur könnte man aufzählen!

welcher das verkannte Reale wieder mehr zu seinem Rechte bringt. Leider jedoch ist es ein Rückfall in's ganz Bedeutungslose geworden; denn was kann plumper und antiphilosophischer seyn, als dies begehrte Reale sofort, in Feuerbach'scher Weise, im „sinnlich Einzelnen, sinnlich erfaßt", wiederfinden zu wollen?

Aehnlichen Bestrebungen eines wieder hervorzubildenden Realismus, — somit auch, je nach der Gründlichkeit der Durchführung, analog berechtigten, — begegnen wir in den meisten der jetzt anzuzeigenden Schriften. Es sind Versuche neuer philosophischer Principien und Sandpunkte, gleichsam die „Programme" künftiger eigener Systeme. Gestehen wir, — unser Bericht im Einzelnen hat dies Urtheil zu rechtfertigen, — daß wir darin ein eigentlich Neues, Durchschlagendes nicht zu entdecken vermochten. Man würde vielleicht nicht gänzlich irren, wollte man sie mit Wanderern oder Wegweisern vergleichen, die bald dahin gehen bald dorthin, um eine neue Richtung zu gewinnen, die aber auf dem betretenen Wege nur ein paar Schritte weit gelangen. Gingen sie weiter, so würden sie gewahren, daß sie auf einer breiten Heerstraße sich befinden, ja daß sie längst bekannte und genau explorirte Regionen durchziehen. —

Carl Prantl*) scheint einen hoffnungerregenden Anfang gemacht zu haben. Ursprünglich Alterthumsforscher und Kenner des Aristoteles, hat er schon an sich den Vortheil, mit schärferem Blicke als die in einer bestimmten philosophischen Schule Herangebildeten, die Gegensätze aufzufassen, in denen unsere gegenwärtigen Systeme befangen sind. Er hält eine „nochmalige Umgestaltung der Philosophie" für nöthig, und zwar in solcher Weise, daß die Einseitigkeiten der bisherigen Bildung „in der Einheit des Menschen ergriffen werden sollen". Der „dialektisch entwickelte Anthropologismus" ist das

*) „Dr. Carl Prantl: die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunkt der Philosophie", München, 1849. „Desselben: die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie, Festrede gelesen in der öffentlichen Sitzung der Akademie der Wissenschaften", München 1852.

neue Princip. Die zwei Gegensätze des Idealismus und Realismus, welcher letztere dem Empirismus gleichgesetzt wird („die gegenwärtige Aufgabe" S. 29), sollen darin völlig sich durchdringen. Nichts ist für den Menschen vorhanden, wenn es nicht erfahren wird; aber das Erfahren ist nicht bloßes Empfangen oder dumpfes Anstarren des Gegenstandes: es setzt selbstthätige Aneignung des Subjects voraus, welches jeglichen Inhalt mit seiner menschlichen Natur vermitteln soll. Ueber sich selbst kann der Mensch nicht hinaus; Alles denkt er nach Menschenmaß sub specie aeterni, und selbst die höchsten Gegenstände: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit und Weltganzes, werden niemals in schlechthiniger Objectivität gewußt, sondern in jeder Epoche und in jedem Volke nur in einer menschlich und historisch bedingten Weise. Deshalb ist dieser Anthropologismus auch Historismus, die menschliche Relativität jedes Standpunktes anerkennend.

Diese Ineinsbildung von Empirischem und Freiem, von Empfangen und eigenthümlichem Aneignen, von Realismus und Idealismus, legt nun der Mensch in der Sprache nieder. Die Sprache, das Wort, ist einerseits Inhalt einer Erfahrung, andererseits ein Erheben in die Idealität des Gedankens; und der Realismus jeder Art wird anerkennen müssen, daß in den Sprachbezeichnungen die objective Idealität als eine über das Einzelne hinausgehende und dabei doch concrete Allgemeinheit vorliegt. Die Sprache ist daher die wahre „Synthesis" beider und ist daher auch zum Principe der Logik zu machen. (A. a. O. S. 32. Note, vergl. mit: „über die Bedeutung der Logik").

Dies wäre nun zugleich „der wahre objective Idealismus"; welches Wort jedoch bei dem Verfasser nicht jene metaphysische Bedeutung haben kann, mit der wir etwa den Geist der Systeme des Aristoteles, Schellings, Hegels als idealistische bezeichnen. Dies wäre ja vielmehr „Mysticismus", vor welchem der Verfasser sich ausdrücklich verwahrt. Es kann nur den Sinn haben, daß das menschliche Denken dem empirisch Einzelnen begriffsmäßige Form giebt, den rohen Stoff „ver-

menschlichend" idealisirt, in Worte und geordnete Gedanken verwandelt. Um diesen so gäng und gäbe gewordenen Gedanken jedoch die rechte Wortbezeichnung zu leihen, ist es keinesweges nöthig, zu dem so erotisch klingenden und weit Höheres bedeutenden Ausdruck des „objectiven Idealismus" seine Zuflucht zu nehmen. Es liegt Nichts in jenem Gedanken, was idealistisch wäre. Vielmehr bleibt dabei die Frage ganz im Dunkel, ob das Denken eine nur menschliche Thätigkeit sey, und das eigentlich interessante Problem ist unberührt gelassen: wie es überhaupt nur dem menschlichen Denken gelingen könne, dem rohen Stoffe der einzelnen Dinge die Gestalt der Begriffsmäßigkeit aufzudrücken, wenn bei ihrer Erzeugung nicht selbst schon der „objective Begriff", das gestaltende Denken mit wirksam wäre? Will der Verf. diese Frage sich vorlegen, dann erst versteht er das Bedürfniß, welches gerade die tiefsten Denker zur idealistischen Welterklärung hingetrieben hat. Dann wird er aber seine eigene Philosophie mit ganz andern Augen betrachten, als es bis jetzt geschieht, und selber billige Zweifel hegen, ob mit ihr der Cardinalpunkt getroffen sey, auf den es jetzt in der Wissenschaft ankommt.

Begreiflicher Weise nämlich steht dieser „Anthropologismus" ganz außerhalb solcher Fragen und Erörterungen. Er hört da auf, wo die speculative Philosophie beginnt. Er ist ein in seiner Art ganz vernünftiger und auch jetzt ganz zeitgemäßer Empirismus; — ein Empirismus jedoch in höherem, nicht in gemeinem Sinne. Er fordert „das Entwickeln des im Menschen Liegenden durch Reflexion:" — sein Anfang und sein Ende gränzt an die „Poesie" (S. 34.); — d. h. er beruht auf dem Glauben, dem Vertrauen in die Sinnigkeit und das Vorbedeutende der Natur und des Menschenwesens. Dies in „Selbstreflexion" zu erforschen soll Aufgabe der Philosophie bleiben. Deshalb bleibt es allerdings die passendste Bezeichnung, den andern empirischen Wissenschaften gegenüber diese empirische Philosophie „Anthropologismus" zu nennen.

Man sieht, daß hier kein Princip uns geboten wird, aus welchem eine Umgestaltung der Philosophie erwachsen könnte; am Allerwenigsten ein neues, was jetzt erst seine Fahne zu erheben hätte, um einem bisher völlig unbeachteten Gedanken Geltung zu verschaffen. Jene Maxime der „Erforschung des Menschen“ kennt die Philosophie schon lange und auch die „Poesie“ für das Wirkliche leitet jeden ächten Denker auf das Tiefe und Wahre in den Erscheinungen hin. Es ist ein nützliches Correctiv, welches der Speculation in allen Stadien ihrer Bildung zu Seite gehen soll, der warnende Rath, den noch lange nicht erschöpften Reichthum des Menschen und der Natur und ihrer wechselseitigen Beziehungen niemals zu vernachlässigen und aus geläuterter Empirie, die eben darum immer nur eine „menschengemäße“ seyn kann, sich zu erfrischen. Wir können auf das Vollständigste in Aeußerungen der Art einstimmen, durch die Prantl mit einer Art von begeisternder Energie seine Ueberzeugungen eindringlich zu machen sucht, ohne daß wir darin etwas bisher nicht Vernommenes oder mit so besonderm Nachdrucke Einzuschärfendes zu finden wüßten. „So nun braucht die Philosophie nicht mehr sich gleichsam zu schämen (?), daß sie Alles und Alles, dessen vernünftigen Zusammenhang sie aufweisen will, aus Natur und Geschichte nehmen muß; denn nun ist's kein äußerer Zwang, sondern ein innerer Drang, und eine solche Wissenschaftslehre wird uns vor idealistischem Hochmuthe sowie vor weltfeindlicher Zerknirschtheit bewahren, während sie uns mit Selbstvertrauen erfüllt, daß die Menschheit es ist, welche denkt, und daß nirgend anderswoher statt ihrer gedacht werden kann, und mit der Bescheidenheit, daß jener ideale Impuls nur menschlich, zeitlich-räumlich beschränkt erscheinen kann“. — — „Dies ist der wahre Anthropologismus, der, während er sich dessen bewußt ist, daß alles Erkennen des Menschen ein subjectives ist, in dieser Subjectivität nicht bloß die Schranke und Begränztheit, sondern untrennbar zugleich die einwohnende Kraft des Idealisirens anerkennt; sowie umgekehrt diese hohe Würde nicht als die des absoluten Geistes, sondern zugleich

als eine beschränkte erkennt". In gleichem Zusammenhange erklärt sich der Verf. noch energisch gegen „jenen hochmüthigen Wahn", daß das Absolute erst im menschlichen Geiste zu sich komme, im Menschen sich bezwecke". Umgekehrt „muß der Mensch als vernünftiges thätiges Wesen in der absoluten Vernunft d. i. in Gott sich bezwecken" (S. 36. 37.); u. s. w.

Wer möchte, wie schon gesagt, diesen ganz vernünftigen Grundsätzen nicht auf's Vollständigste beipflichten? Namentlich Ref. und die gegenwärtige Zeitschrift haben in ihrer Polemik gegen Hegel von Anfang an nichts Anderes gewollt und keinen andern Irrthum bekämpft. Aber weit mehr noch: der ganze polemische Faden, der sich durch Prantl's Schrift zieht, ist gegen das Hegelsche reine Denken, überhaupt den abstracten Apriorismus eines vermeintlich immanenten, sich selbst denkenden Begriffes gerichtet. Dieser nachträgliche Protest wider eine veraltete Einseitigkeit bleibt immerhin gestattet. Wenn indeß der Verf. sich erinnern will, daß schon bei der ersten Losreißung vom Hegelschen Principe in den Jahren 1830—1831, als es in voller Uebermacht waltete, von Weiße, Braniß, C. Ph. Fischer, dem Referenten gerade dies gegen Hegel geltend gemacht wurde, daß 10 Jahre später Trendelenburgs kritische Nachweisungen kein anderes Ziel hatten, daß alle diese Bestrebungen in dem Geiste sich vereinigten, im „Gegebenen", vor Allen im Menschen ein „Mehr als Begriff", ein Eigenthümliches, Selbstständiges und Freies anzuerkennen, in dem gerade die wahre Realität, das „Gottoffenbarende" sich kund gebe; — wenn er bedenken will, daß, was zunächst den Referenten betrifft, dieser von Anfang seiner Bestrebungen an, dem einseitigen „Monismus" gegenüber, das Princip des Individualismus vertrat; — wenn er endlich sich erinnert, wie sehr sein Programm eines neuen Princips mit Schleiermachers sehr ausgebildeter Denkweise übereinstimmt, sowohl in der gemeinsamen Behauptung, daß alle Wahrheit die Form des Menschlichen, der individuellen Schranke nicht abzustreifen vermöge, als in dem Resultate von Schleiermachers Dialektik, daß

das Absolute nur indirect in's Bewußtseyn eintrete, — wenn der Verf. dies Alles beachten will: wird er zuzugestehen geneigt seyn, auf welcher breitesten und bekanntesten Basis des Einverständnisses sein „neuer Anthropologismus" sich befinde. Will er ihm eigene und selbstständige Bedeutung verschaffen: so kann es nur dadurch geschehen, daß er in den „Reformen" der Ethik, der Religionswissenschaft, der Pädagogik, welche er durch seine Philosophie in Aussicht stellt, eine gelungene und Neues darbietende Ausführung dieser Wissenschaften zu geben im Stande ist.

Was Friedrich Harms vor den jüngsthin hervorgetretenen Denkern unverkennbar auszeichnet, ist ein entschiedenes, methodisches Talent und das gründliche Bestreben, auf die Anfangsgründe der Wissenschaft zurückzugehen und ihre methodologische Grundlage von Neuem festzustellen *). Es ist daher gerechtfertigt, daß er auf J. Kant zurückgeht, den Vater und Gründer aller dieser Untersuchungen in Deutschland. Seine „Prolegomena zur Philosophie" hängen daher auf's Genaueste mit der Weise zusammen, wie der Verf. die seit Kant erfolgte Entwickelung der Philosophie sich deutet. Er bemerkt darüber Folgendes. Der vom Kriticismus veranlaßte, aber nicht beabsichtigte Idealismus hat sich ausgelebt. Wir haben die Kantischen Resultate bisher nur nach der Auffassung der Wissenschaftslehre verstanden und benutzt. Das Resultat war ein idealistisches, welches dem empirischen Anthropologismus Daseyn und relative Berechtigung gab. Mit diesem ist jedoch alle Philosophie und wissenschaftliche Erkenntniß zu Ende. Es bleibt daher nur übrig, auf letztere ganz zu verzichten, oder die Aufgabe der Philosophie und ihre Grundlage von Neuem zu untersuchen.

Diese Ansicht vom Resultate der bisherigen philosophischen

*) „Dr. Fr. Harms: der Anthropologismus in der Entwickelung der Philosophie seit Kant und Ludwig Feuerbachs Anthroposophie"; Leipzig 1845. „Desselben: Prolegomena zur Philosophie", Braunschw. 1852.

Entwicklung hat der Verfasser in seinem frühern kritischen Werke: „Der Anthropologismus“ ausführlich begründet. So sehr es noch immer an der Zeit seyn mag, auf die scharfsinnigen, kritischen Erörterungen dieses Werkes über die Hauptsysteme seit Kant erneuert hinzuweisen, so interessirt uns hier doch nur das Ziel, zu welchem diese Kritik den Verf. hingeführt hat. Zwei an sich durchaus auseinanderzuhaltende Aufgaben haben in den letzten Systemen sich vermischt und in einander verflochten: die „propädeutische“, welche die Möglichkeit und die Grundlagen aller Wissenschaft untersucht und „die reine Philosophie“ oder „Metaphysik“ zum Ziele hat; und die zweite „realphilosophische“ Aufgabe, welche als „angewandte Philosophie“ sich dem Inhalte der Erfahrung und der einzelnen Wissenschaften zuwendet. Wenn jedoch eine Philosophie „gränzenlos“ ist und ihre eigene Behandlungsweise nicht unterscheidet, sondern mit derselben Methode, des Construirens, oder der entwickelnden Begriffsdialektik, welche nur für die propädeutische Philosophie paßt, in die Erkenntniß des Wirklichen eingehen, auf demselben Wege Alles erreichen will: so wird eine ungleichartige Vermischung des philosophischen mit dem Erfahrungswissen das Resultat seyn. Diesen Charakter trägt die neueste Philosophie an sich. Wir müssen daher als ersten Schritt zur Rückkehr auf den Weg der Wahrheit beide Aufgaben zunächst von einander sondern (Vergl. „der Anthropologismus“ rc., „Schluß“ S. 267. f.).

Hier reiht nunmehr die zweite Schrift sich an: „Prolegomena zur Philosophie“. Nach ihr hat die Philosophie keine andere Aufgabe als die: den Begriff der Wissenschaft, dessen Gültigkeit in jeder besondern Wissenschaft vorausgesetzt wird, zu begründen. Sie ist die „Grundwissenschaft“, welche alles Erkennen und somit alle andern Wissenschaften erklärt.

Die Möglichkeit einer Lösung dieser Aufgabe hängt davon ab, ob sie aus dem „zweifelsüchtigen Denken“ oder aus dem „Wissen“ selbst die Grundsätze des Erkennens und die

Forderungen des Denkens zu entwickeln versucht. Jener erste Versuch hat die jetzt herrschenden Systeme erzeugt: ihre Lehren sind das gerade Gegentheil dessen, was die Erfahrungswissenschaften erkannt haben und was das gemeine Bewußtseyn glaubt. Was dies für wahr hält, soll in der Philosophie bloß ein Widerspruch seyn; und was diese denkt, muß jenes für einen Irrgarten von Widersprüchen halten. Diese Stellung der Philosophie zum Leben und zur Erfahrung ist die Folge ihrer Begründung allein aus der „Zweifelsucht des Denkens".

Umgekehrt soll die Philosophie vielmehr vom „Wissen" ausgehen und im populären Bewußtseyn wie in den Erfahrungswissenschaften die Grundlagen ihrer eigenen Entwickelung anerkennen. Sie erhält dadurch den Charakter einer „kritischen Wissenschaft", welche über die Möglichkeit des Erkennens entscheidet und daraus seine Formen und Stufen feststellt.

Hierbei kann sich die Beziehung des Erkennens zur menschlicher Sprache nicht verbergen; denn es ist unabläugbar, daß das Wesen der Erkenntniß mit der Natur der Sprache übereinstimmt. Deswegen hat man hier, in diesem natürlichen Darstellungsmittel alles Gedachten, auch die erste Quelle zu suchen, um das innere Wesen der Erkenntniß zu entdecken. Wie ein Instrument, so ist sie auch ein Regulativ für die Wahrheit. Es ist deshalb die Aufgabe der „Prolegomena", über das logische und ontologische Wesen der Erkenntniß, ihre Methode und ihre Grudbegriffe zunächst aus der Natur des Worte's und seiner gesetzmäßigen Verbindung Aufschluß zu erhalten. „Die Vernunft ist kein Entwicklungsproduct einiger cultivirter Individuen und Völker, sondern aller sprachfähigen Geschöpfe innere Eigenschaft. Was sprechen kann, hat eine der meinigen gleiche Erkenntnißkraft" (S. 85.). Wie die Sprache in uns Allen verfährt, um die Vorstellungen in Worte zu verwandeln, diese wiederum durch Satzbildung in innere Beziehung zu stellen: so verfährt die Erkenntniß ursprünglich, um den erworbenen Schatz der Wahrheit zu bewahren und zu ordnen. In den Gesetzen der Sprachbildung daher haben wir das äußere

Merkmal und Zeichen des Ursprungs unserer Erkenntnisse und des verschiedenen Antheils, welchen die Sinnlichkeit und der Verstand, das Nominalistische und das Realistische, an der Erzeugung der Vorstellungen haben. Alle bisherigen einseitigen, erkenntnißtheoretischen oder ontologischen Standpunkte über den Ursprung unserer Erkenntniß werden dadurch abgewiesen, daß man auf den sprachlichen Ursprung zurückgeht (S. 97. 100. 103. 105. 109. u. s. w.). Nicht minder ergiebt sich daraus die Gültigkeit der drei Gesetze über den Inhalt des Erkennens: sie sind das der Substantialität, der Causalität, und das kosmologische einer Gemeinschaft und Wechselwirkung aller Dinge in der Einheit einer Welt. Sie haben ihren Grund in den vier Begriffen des Erkennens: dem des Seyns und der Veränderung, der Einheit und der Vielheit (S. 113.)

Hiermit ist nun die allgemeine Grundlage gegeben, auf der die Philosophie ihre eigenthümliche Aufgabe zu lösen im Stande ist. Sie hat eine solche; es ist die, den Begriff der „Wahrheit" zu begründen (S. 140. ff.). Er kann inducirt werden zunächst aus der Sprache: er liegt allen Sätzen zu Grunde. Aber auch jede Wissenschaft beruht auf seiner Voraussetzung. Es ist daher natürlich, daß es in den Wissenschaften und in der Sprache eine große Mannichfaltigkeit der Formeln für den Begriff der Wahrheit giebt. Die Philosophie hat auf das Gemeinsame und Nothwendige in ihnen allen zurückzugehen, um den Begriff der Wahrheit schlechthin zu gewinnen. Das Seyn, wie das Wissen sind wesentliche Merkmale desselben. Wahrheit ist nicht im Wissen, wenn es keinen Gegenstand hat. Wahrheit umgekehrt ist nicht in den Dingen, wenn der Begriff des Erkennens auf sie keine Anwendung hat. Beides ist aber nur möglich, wenn das Wissen von seinem Gegenstande unterscheidbar ist. Im Begriffe der Wahrheit liegt daher ebensowohl der Unterschied als die Uebereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstande (S. 145.). Die Möglichkeit des Erkennens hat somit einen doppelten Grund, in dem selbstständigen Seyn der Gegenstände außer dem Gedanken, und in der

Gewißheit des erkennenden Wesens in sich. Keines darf fehlen, und keines ist ohne die Beziehung auf das andere: so liegt es im ursprünglichen Begriffe der Wahrheit, den wir voraussetzen müssen. „Die Forderungen des Erkennens sind gültige Bedingungen für die Wirklichkeit desselben" (S. 153.). Wir streben nicht bloß die Dinge zu erkennen, wie sie sind, sondern wir wissen wirklich Etwas von ihnen und streben nach Vollendung dieses Wissens. Wüßten wir Nichts, so könnten wir auch nicht nach der Vollendung dieses Wissens streben: streben wir darnach, so wissen wir Etwas, d. h. so liegt Wahrheit in unserm Wissen (S. 155.). Mit andern, erläuternden Worten ist die Meinung des Verfassers: der ursprüngliche Wissenstrieb, den wir im Menschen antreffen, vergewissert uns davon, daß er überhaupt der Wahrheit theilhaftig sey; und die Philosophie hat nur diese unmittelbare Voraussetzung aufzuklären, zum Bewußtseyn zu bringen und zu vertheidigen vor den grundlosen Angriffen des „skeptischen Realismus" oder des „dogmatischen Idealismus".

Deshalb ist die Philosophie ihrer Hauptaufgabe zufolge recht eigentlich Erkenntnißtheorie oder „Begründung des Begriffes der Wahrheit": ihrer Haupteintheilung nach zerfällt sie in Logik und Ontologie. Die Logik handelt vom Denken oder den Methoden der Wissenschaften; die Ontologie aber vom Gegenstande des Denkens, inwiefern er ist und erkannt wird; weshalb sie auch Erkenntnißlehre heißen kann (S. 198.) Aber auch nach dem verschiedenen Erkenntnißgrunde der Wissenschaften kann die Philosophie eingetheilt werden in Psychologie und Körperlehre, indem sie das Problem löst, was und wie aus den beiden Wahrnehmungsarten, der innern und äußern Wahrnehmung, erkannt wird. Endlich kann sie nach der Verschiedenheit der Sachgründe eingetheilt werden in Ethik und Physik. Die Wesen wirken entweder nach allgemeinen Gesetzen nothwendig, oder nach der Vorstellung von Gesetzen frei, woraus der Unterschied der sittlichen und der Naturerkenntniß sich ergiebt (S. 205.). Dennoch ist hier-

mit weder eine Sonderung dieser verschiedenen Disciplinen, noch ein innerer Gegensatz ihres Wissensgebiets behauptet. Vielmehr findet eine stete Wechselbeziehung und Unabtrennbarkeit zwischen Geist und Natur, zwischen Nothwendigkeit und Freiheit statt, welche in den verschiedensten Combinationen jener einzelnen Theile sich geltend macht. „Das System der Philosophie aus dem Grundbegriffe derselben ist daher zweigliedrig, wie die Welt worin wir leben, eine natürliche und eine sittliche ist. Wo aber das Ganze wie in Gott ist, da ist die Einheit; welche im Grundbegriffe als ein erkennbares Wesen gedacht, aber deshalb noch nicht von uns erkannt ist. Die Wahrheit, die vollkommen ist, ist zumal Natur und Freiheit" (S. 206. bis ans Ende). —

Dies, in systematischer Uebersicht, der Gedankengang und die Hauptbestimmungen des neuen Systems! Was nun zunächst den Hauptgegenstand dieser Untersuchung, den Begriff der „Wahrheit" und die Lösung des Erkenntnißproblemes betrifft: so scheint mir nur die psychologische Seite jenes Problems gelöst, nicht die metaphysische. Ich mache mich deutlicher. Wird das Erkennen und Denken lediglich als eine menschliche Eigenschaft gefaßt: so bleibt durchaus unaufgeklärt, wie die Grundbestimmungen desselben, unsre Denkgesetze, Begriffe, Urtheile, Schlüsse, Anwendbarkeit erhalten können auf die objective Natur der Dinge, wie umgekehrt diese erkennbar, zuhöchst denkbar werden. Die subjective Geltung der „Kategorien und Denkformen" für uns, keinesweges aber ihre objective Bedeutung ist erhärtet: der ganze Inhalt einer solchen Logik reicht nicht über die Natur unsers Geistes hinaus; damit ist jedoch nicht ihre ganze Aufgabe gelöst, das Erkenntnißproblem nicht vollständig erschöpft. Nur indem man weiter sich erhebend einsieht, daß die Dinge eben um ihrer Erkennbarkeit willen ihren Wesensgrund in einem intellectuellen Acte haben müssen, nur indem wir unser Denken und denkendes Erkennen als ein Nach-Denken jenes Urdenkens begreifen: ist der höchste Grund und die eigentliche Begreiflichkeit des menschlichen Erkennens gefunden, der Begriff der ebenso subjectiven als objectiven „Wahr-

heit" vollständig erklärt und der ganze Erkenntnißvorgang bis in seinen tiefsten Ursprung verfolgt. Wir dürfen uns in dieser Beziehung nur auf die lichtvolle Auseinandersetzung berufen, welche Ulrici in gegenwärtiger Zeitschrift (Bd XXI. S. 272.) über diesen wichtigen Punkt gegeben, in seinem „Systeme der Logik" wissenschaftlich durchgeführt hat. (Vergl. auch die Einleitung zu meiner „speculativen Theologie" 1846 §. 4 – 7. und das daselbst weiter ausgeführte). Von diesem Standpunkte der Beurtheilung aus können wir daher in der Theorie von Harms lediglich die empirische Genesis des Erkennens erklärt finden. Sie ist im Wesentlichen „Anthropologismus", wie bei Prantl, wenn auch mit ungleich größerer Originalität und Reichthum der Ausführung. Die allgemeine Prämisse nämlich, welche ihm zu Grunde liegt, kann nur folgende seyn: Wir gelangen nicht hinaus über die „ursprüngliche Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens" (bekanntlich ein höchst charakteristischer Ausdruck Kants und seiner Schule). Wir müssen diese Einrichtung theoretisch studiren und praktisch befolgen, weil wir uns sonst in Widerspruch verwickeln mit der „natürlichen Auffassung der Dinge", welche ihren nächsten Ausdruck in der Sprache findet. — Wir unsers Theils halten diese Auffassung durchaus nicht für falsch; auch können wir es für zeitgemäß erachten, dem höchst unbehutsamen (pantheistischen) Zusammenfallenlassen des göttlichen Denkens mit dem menschlichen entgegen, den menschlichen und endlichen Charakter des letztern ausdrücklich zu urgiren. Dennoch müssen wir diese Auffassung, im Ganzen und Großen beurtheilt, für unvollständig erklären. Die „Wahrheit" in den Dingen und in unserm Erkennen derselben wird durchaus nicht erst aus der Wechselbeziehung beider aufeinander erzeugt; sie ist vielmehr der in den Dingen liegende immanente oder präexistente Begriff derselben, den der menschliche Erkenntnißprozeß aus ihrer Erforschung nur hervorläutert und so dem Bewußtseyn einverleibt. Die Kritik des Hegelschen Standpunktes von Harms hat diese allgemeine und ganz unabhängig von Hegel bestehende

Wahrheit nicht widerlegt, ſondern nur die einſeitige Geſtalt, die ſie bei Hegel angenommen, in's Licht geſtellt.

Die letzte Gedankenwendung führt uns naturgemäß zu dem Werke von Kuno Fiſcher: Logik und Metaphyſik oder Wiſſenſchaftslehre*), indem vom Verfaſſer, der weſentlich auf Hegels Standpunkt ſteht, ſich vorausſetzen läßt, daß er auf die eben angeregte Frage beſtimmter eingegangen ſeyn werde. Das Werk beſtätigt dies auf allen Blättern. Die Erkenntniß der objectiven Welt iſt nach ihm nur möglich unter der Vorausſetzung, „daß ein und daſſelbe Weſen in der Natur wirkt und im Geiſte denkt"; d. h. vom Standpunkte der „Identitätsphiloſophie". Dies Ein und Alles ſeyende Weſen iſt die „Vernunft", die „Weltvernunft", welche „ſich entwickelnd" die endliche Welt ſchafft, und in ihrer Selbſterkenntniß ſich vollendet. „So bildet die Vernunft in ihrem Begriffe den Anfang — in ihrer Selbſterkenntniß den Schlußpunkt der Weltentwicklung, und dieſe beſchreibt einen Cyklus oder eine in ſich zurückgehende Linie von Erſcheinungen". Ebenſo bildet dem entſprechend die Logik, als Wiſſenſchaft der Vernunft, den Anfang und Schlußpunkt der Philoſophie, und dieſe entwickelt ſich als Encyclopädie der Wiſſenſchaften, „worin die Logik das erſte und letzte Glied ausmacht". — Die Logik iſt die Wiſſenſchaft vom „reinen Denken". Es iſt „das menſchliche Selbſtbewußtſeyn, welches den zufälligen Inhalt der Empfindungen, Anſchauuugen und Vorſtellungen von ſich ausſcheidet, um den nothwendigen Inhalt zu produciren". Der Anſchauung als eines „auswärtigen Correctivs" bedarf das reine Denken dabei nicht, weil es dieſelbe als ein „aufgehobenes Moment" in ſich enthält nach ſeinem dialektiſchen wie genetiſchen Entwickelungsgange". Der Act der Abſtraction aber, durch welchen wir uns in das reine Denken hin-

*) „K. Fiſcher: Logik und Metaphyſik oder Wiſſenſchaftslehre. Lehrbuch für akademiſche Vorleſungen". Stuttgart 1852.

einversetzen, und durch den „das Individuum aus einem particulären Wesen in das schlechthin allgemeine Wesen oder in das Vermögen der Vernunft selber verwandelt wird", ist der Willensact oder die Vollziehung des Postulats: „denken zu wollen". Diesem nunmehr in uns anbrechenden Entwicklungsprocesse des reinen Denkens uns überlassend, erzeugen wir oder eigentlicher erzeugt die Vernunft in uns die „reinen Begriffe" oder Kategorieen, welche die Wahrheit in allem Concreten und Besondern sind. (Vergl. Vorrede S. XIV. XVI. §. 2—4. §. 20. §. 22. S. 41. §. 23. §. 25—27. S. 46. 47. §. 104. S. 199. §. 106.).

Von hier aus stellt der Verfasser „das System der Logik" dar, nach den Hegelschen Hauptbestimmungen, nur mit dem Unterschiede, daß die sich ergebenden reinen Begriffe oder Kategorieen nicht mehr als „Definitionen des Absoluten" erklärt werden, wie bei Hegel, sondern daß das reine Denken sie als seine Bestimmungen sich beilegt. Der Grund von dieser — so lange die Prämissen bleiben, wie sie sind, — eigentlich nicht wesentlichen Veränderung scheint mir in Nachfolgendem zu liegen.

Der Verf. erklärt in der Vorrede (S XV. XVI.): daß er sich zur „kritischen Identitätsphilosophie" bekenne; er habe das gesammte System unter den kritischen Gesichtspunkt oder unter die Controle Kants gestellt. Als ich diese Erklärung zuerst las, erfüllte sie mich mit der freudigsten Hoffnung. Das gerade, mußte ich mir sagen, ist uns von Nöthen; und wenn ich diese Ermahnung auch gerade nicht auf mich beziehen konnte, der ich von Anfang an die Hegelsche Philosophie in gleichem Sinne reformirt sehen wollte, so erfreute mich diese Beistimmung um so mehr. Dennoch ist sie genauer betrachtet nur eine halbe geblieben. Jene „Controle" durch den kritischen Geist Kants zeigt sich nur in einem sehr untergeordneten Momente: der theologische Charakter der „Identitätsphilosophie" wird fallen gelassen, der Begriff des „Absoluten", „Gottes", wird eliminirt. Vielmehr erklärt dies der Verfasser

für einen „Rückfall in den vorkantiſchen Dogmatismus“, welchen er z. B. Schelling vorwirft (§. 17. S. 32.), von dem er aber auch Hegeln nicht würde freiſprechen können.

Allein dies genügt nicht. Wir hätten vielmehr von der andern, von der erkenntnißtheoretiſchen Seite eine weit durchgeführtere „Controle des Kriticismus“ für ſeine Theorie gewünſcht. Wenn er mit wirklich „Kantiſchem Geiſte“ dieſe Theorie noch einmal durchdenken möchte: ſollte ihm dann Alles in der That ſo unumſtößlich gewiß und ſo vollſtändig begründet darin erſcheinen? Sollte er noch immer glauben, daß es nur eines „Actes der Abſtraction“ bedürfe, einer bloßen Vollziehung „des Poſtulates rein denken zu wollen“ (der wohlbekannten Hegelſchen „Vorausſetzungsloſigkeit“), um ſofort in die Infallibilität des „reinen Denkens“ verſetzt zu werden und den dialektiſchen Rhythmus der „Weltvernunft“ und ihren „wiſſenſchaftlichen Entwicklungsgang“ rein und ſicher in ſich zu vernehmen? Offen geſtanden, bedünkt uns dies weder kritiſch, noch kantiſch; überdies läßt es die gründlichen Beleuchtungen ganz unbeachtet, welche jene Hegelſche Prätenſion völlig unhaltbar gemacht haben, — ſo lange wenigſtens, bis man ein neues Bollwerk gegen jene Widerlegungen aufführt, was vom Verf. bis jetzt nicht geſchehen iſt.

Sollte er ferner alles Ernſtes meinen, die höchſt umſtändliche Unterſuchung, welchen Antheil die Anſchauung, die Vorſtellung, die Sprache an der Hervorbildung der „reinen Begriffe“, des „Inhaltes der Logik“, nehme, mit der ganz unbeſtimmt gehaltenen Verſicherung erſchöpft zu haben: „daß das reine, nur mit ſich ſelbſt beſchäftigte Denken der Anſchauung, als eines auswärtigen Correctivs, nicht bedürfe, weil es dieſelbe als ein aufgehobenes Moment in ſich trage nach ſeinem dialektiſchen, wie genetiſchen Entwicklungsgange“? (S. 46.). Iſt dadurch wirklich jedem „mit ſich ſelbſt beſchäftigten Denken“ die Infallibilität garantirt? Kaum möchte gegen dieſen Zweifel die gelegentliche Bemerkung viel verfangen, daß die „Phänomenologie des Geiſtes“ (ohne Zweifel das bekannte Hegelſche Werk) „die wiſſenſchaftliche Entwicklung

des menschlichen Bewußtseyns enthalte und darin den Beweis führe, es finde nur im logischen Denken die letzte Genugthuung und werde daher mit innerer Nothwendigkeit zu jenem Acte der Abstraction getrieben, womit der Anfang der Logik bewiesen sey" (S. 47. 48.). In Bezug auf Hegels Phänomenologie ist bewiesen worden von mehr als einer Seite: daß dies Werk mit einer durchlaufenden unbewußten petitio principii den Standpunkt der „Identität" überall voraussetze, um sie dennoch erst zu begründen; daß aber außerdem sein Inhalt, der den Anlauf zu einer vollständigen Philosophie des „objectiven" und des „absoluten Geistes" nimmt, späterhin von Hegel in diese besondern Disciplinen umständlich verarbeitet worden sey; daß endlich der Schluß der Phänomenologie dem spätern Schlusse des ganzen Systemes, keinesweges dem Anfange der Logik entspreche. Aus dem richtigen Gefühle aller dieser Uebelstände hat bekanntermaßen Hegel die Phänomenologie des Geistes als „ersten Theil" des Systems, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch factisch zurückgenommen in seiner „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (Zweite Auflage) und statt derselben seine Logik mit einer historischen Einleitung über die verschiedenen „Stellungen des Gedankens zur Objectivität" begonnen, welche den Anfang der Logik nunmehr kritisch unterbauen und rechtfertigen sollte. Dies Alles scheint gegenwärtig ziemlich festgestellt. Will man demungeachtet zum ältern Hegelianismus zurückkehren: — wohlan, so rechtfertige man denselben und zwar besser und ausreichender, als es von den bisherigen Apologeten der Hegelschen Philosophie geschehen ist.

Für diese Lücken des vorliegenden Werkes bleibt uns eigentlich nur eine Erklärung. Der Verfasser wollte laut der Vorrede ein „Lehrbuch für seine Vorlesungen" schreiben. Wie sich versteht, theilt man in solchen Abrissen nicht Alles mit, was man gedacht hat und was die innersten entscheidenden Motive seiner Ansichten sind. Sollte sich dies auch im gegenwärtigen Falle so verhalten; sollte der Verf. alle jene Einwendungen be-

stimmt geprüft haben und sich zu ihrer Beseitigung gewachsen fühlen: so ist zu wünschen und zu erwarten, daß er dadurch den Fundamenten seines Werkes, welches, nach den seither viel weiter geschrittenen Bedürfnissen und Anforderungen an eine „Wissenschaftslehre", jetzt kritiklos in der Luft steht, einen festern Unterbau gebe. Je aufrichtiger wir sein Talent achten, und von seinem combinatorischen Scharfsinne, wie von seiner trefflichen Darstellungsgabe gute Früchte für die Wissenschaft erwarten, desto entschiedener ist dieser Wunsch.

Wie man aus der bisherigen Darstellung ersieht, bilden Harms und Fischer die entschiedensten Gegensätze, die divergentesten Richtungen in Behandlung des erkenntnißtheoretischen Problems. Es könnte gefragt werden, welche Richtung den Vorzug verdiene, um die Speculation in ihrem gegenwärtigen Stadium sicher zu fördern. Wir nehmen keinen Anstand, eben wegen des „Kantisch-kritischen Geistes", welchen auch Fischer anerkennt, der Richtung seines Gegners den ersten Platz anzuweisen, während bei den alten Hegelschen Voraussetzungen die unbefangene Untersuchung nothwendig stocken und versumpfen muß. Da wir indeß selber der Harms'schen Lehre den Einwurf entgegenhielten, den Begriff der „Wahrheit" nur unvollständig erfaßt, das Wesen der Vernunft nur zur Hälfte erkannt zu haben: so erwächst uns hier die Pflicht, unsere eigene Meinung über jene Controverse und über die wahre Aufgabe der Erkenntnißlehre hinzuzufügen, wobei wir uns im Uebrigen wegen ihrer wissenschaftlichen Ausführung auf die früher gegebenen Darstellungen berufen können.

Die Aufgabe einer Erkenntnißlehre kann unsers Erachtens nur dadurch gründlich gelöst werden, daß die Einheit des Subjectiven und Objectiven — kurz der „Standpunkt der Identitätsphilosophie" — in keinerlei Sinn und Rücksicht vorausgesetzt, sondern im fortschreitenden Resultate dieser Wissenschaft immer vollständiger erwiesen werde. Durch die stätige Entwicklung der verschiedenen Standpunkte des Erkennens, vom untersten des Empfindens bis zum höchsten des speculativen

Denkens, muß sich zeigen, auf welche bestimmte Weise Subject und Object, Erkennen und objectiver Inhalt ineinander eingehen, wie der Begriff der Wahrheit daraus immer reicher und vollständiger resultirt. Das Gesammtergebniß dieser Entwicklung ist aber der große Satz: daß nur dadurch die Objectivität erkennbar sey, indem sie sich als ursprünglich rational bewährt, indem die Gesetze der Vernunft, welche in unserm Geiste walten, gerade auch als die in ihr liegende objective Rationalität sich erweisen. So schließt die Erkenntnißlehre, nach der subjectiven Seite hin — mit der Idee einer Universalwissenschaft, nach der objectiven — mit der eines erkennbaren, weil von Vernunft durchdrungenen, Universums, — in beiderlei Hinsicht mit dem concret erfüllten, alle Gegensätze lösenden Begriffe der Wahrheit. Sie selbst aber ist damit weder formale Logik, noch eine falsch verabsolutirte Lehre vom göttlich-menschlichen Logos, noch auch greift sie irgend welchem metaphysischen Resultate vor, sondern sie ist, was sie seyn soll, Lösung des Erkenntnißproblems, im Allgemeinen und im Besondern, indem sie zeigt, welchen Antheil jede Stufe des Erkennens an der Erzeugung der Wahrheit für den menschlichen Geist habe. Diesen Wissenschaftsgang halten wir nun wirklich für den, welcher auf Kant zurückgeht, ohne das Resultat der ganzen letzten speculativen Entwicklung, den großen Gedanken der objectiven Vernunft in den Dingen, der in der That ein Gemeingut aller Bildung geworden, im Geringsten preiszugeben. Harms sagt bei Gelegenheit sehr wahr, daß „die von Kant nicht beabsichtigte (subjectiv) idealistische Auffassung sich ausgelebt habe". Ist aber einmal der Subjectivismus des Erkenntnißbegriffes durchbrochen, d. h. sind die erweislich falschen Prämissen berichtigt, auf welche Kant denselben stützte: welch eine andere Basis kann er erhalten, als die allgemeine Rationalität des Subject-Objectiven, also eben die, welche durch unsere Erkenntnißtheorie begründet wird?

Zur Würdigung der philoſophiſchen Verſuche von Reinhold Hoppe und von Guſtav Eduard Engel*) bedarf es nur einer kurzen Charakteriſtik derſelben, wenn man die bisher entwickelten Grundſätze auf ſie anwenden will.

Der Verfaſſer der erſtern Schrift behauptet, die Schwierigkeit, welche der Beantwortung der philoſophiſchen Probleme bisher in den Weg getreten, liege lediglich darin, daß man nicht in der Weiſe Locke's die einfachſten Begriffe analyſire und feſtſtelle, indem man fälſchlich der Meinung ſey, ihre Bedeutung verſtehe ſich von ſelbſt. Darum bekennt er ſich zum Empirismus und knüpft an Locke an; glaubt indeß gegen jede Vermiſchung ſeiner Anſichten mit denen von Beneke, „dem Empiriker der Gegenwart", ſich verwahren zu müſſen.

Von der Analyſe des ſinnlichen Bewußtſeyns und ſeiner einfachſten Begriffe hat man daher zu beginnen. Aus ihr ergeben ſich folgende ſechs Ideen: die der reellen Subſtanz, der Cauſalverbindung, des Raumes und der Zeit, des menſchlichen Körpers, und endlich des gemeinſamen Weltbeſitzes (S. 17.). Sie ſind die Grundlage aller übrigen in uns vorhandenen Begriffe. Die reichſte Idee und der Schluß der übrigen iſt aber die „des gemeinſamen Weltbeſitzes". Dieſe gemeinſchaftliche Welt von Dingen wird das Band der Mittheilung unter den Seelen, und das ausgebildete Vermögen dieſer Wechſelwirkung iſt die Sprache (S. 36.).

Die weitere Frage iſt, ob dieſe alſo gebildeten Vorſtellungen ſich zur Erkenntniß verarbeiten laſſen? Und dieſe Frage eben hat die Philoſophie zu beantworten, welche „Wiſſenſchaft von der Erkenntniß" ſeyn ſoll. Hier findet ſich nun, daß jede jener „Ideen" eine ſolche Ueberzeugung eigenthümlicher Art enthält, auf welcher die Erkenntniß fortbauen kann. Die Idee der reellen Subſtanz enthält die Ueberzeugung, daß es keine Erſcheinung giebt ohne eine „Materie, an der ſie vorgeht"; die

*) „Reinhold Hoppe Dr. philos.: Zulänglichkeit des Empirismus in der Philoſophie", Berlin 1852. „G. E. Engel: Syſtem der metaphyſiſchen Grundbegriffe", Berlin 1852.

der Causalität, daß alle Erscheinungen erklärbar sind aus Ursachen, u. s. w.; die des gemeinschaftlichen Weltbesitzes endlich, daß „die Seelen aller Menschen ihre Vorstellungen auf dieselben Dinge beziehen" (S. 40.). Diese Ueberzeugungen lassen sich weiter anwenden, bereichern, auf Erforschung der verschiedensten Dinge ausdehnen. So erwächst die Empirie, deren Vorzug vor der „sogenannten Speculation" eben darin besteht, daß sie auf diesem Wege sicher fortschreiten kann (S. 42.).

Innerhalb dieser Betrachtungen über die Welt drängt sich nun die Thatsache einer „Harmonie" unter den verschiedenen Dingen uns auf, deren Grund wir innerhalb der Welt und des Menschen nicht finden können, welche vielmehr, unmittelbar betrachtet, „als rein zufällig dasteht". Von hieraus wird nun zu einer Art von populär gehaltenem Beweise für das Daseyn Gottes eingelenkt. Wir sehen in den Dingen Zweck und Absicht. Der Urheber der Welt ist daher ein „dem Menschen ähnlich denkendes, mithin persönliches Wesen". Der Mensch denkt mit der Zeit das, was Gott vorher gedacht hat. Demnach ist die Natur eine Sprache, eine Offenbarung, in der Gott zu den Menschen redet. Aber diese Offenbarungen Gottes, deren Anfang die gegebene Sinnlichkeit war, dauern ununterbrochen fort. Sie haben ihren Gipfel in der „geoffenbarten Religion". Diese ist das „Licht der Vernunft", indem die letztere in Wahrheit kein selbstständiges Vermögen ist, sondern receptiv sich zu verhalten hat gegen die ihr in der Offenbarung sich darbietende Wahrheit. Hieraus folgt, „daß wenn die Vernunft mit der geoffenbarten Religion nicht in Einklang steht, die Schuld nachweisbar in ihr selbst liegt", u. s. w. (S. 50—54.).

Indem wir die überraschende Behendigkeit nicht unerwähnt lassen dürfen, mit welcher der Verf. hier, am Schlusse des Ganzen, dem allgemeinen Begriffe der Offenbarung Gottes durch die Gesetze der Natur und des menschlichen Geistes, — welcher gegenüber die „Vernunft", das menschliche Denken, allerdings „receptiv", d. h. objectiv erforschend, sich zu verhalten hat, — die „geoffenbarte Religion" d. h. die Glau-

bensartikel einer bestimten Religion, vielleicht einer bestimmten Confession, plötzlich unterzuschieben weiß: — lassen wir im Uebrigen den relativen Werth dieses Empirismus auf sich beruhen. Wir können uns denken, wie er seinen Urheber befriedigt und den Kreis ihm Gleichdenkender, die ohne alles eigentlich philosophische Interesse dennoch mit der Philosophie, als einer äußerlich geltenden Macht, sich abfinden, ja indirect ihr das Garaus machen wollen. Denn uns andern Philosophen beginnt die Untersuchung gerade da, wobei jener „Empirismus“ es beläßt, bei jenen vermeintlich unumstößlichen Begriffen des „sinnlichen Bewußtseyns“, die uns weder so einfach, noch so unzweifelhaft vorkommen, wie ihm selber. Schon vor Jahren haben wir in dieser Zeitschrift ein ähnliches, von einem gleichen Standpunkt gegen die Philosophie versuchtes Unternehmen umfassend beleuchtet, welches nur weniger bieder und aufrichtig als das gegenwärtige, die Philosophie neu umzugestalten vorgab, während es eigentlich ihr allen Boden entziehen wollte *). —

Bei Weitem tiefer und wissenschaftlicher angelegt ist der Versuch von Engel: „System der metaphysischen Grundbegriffe“. Philosophie — sagt der Verfasser — soll „das in jeder Beziehung vollendete und abgeschlossene absolute Wissen“ seyn. Das vorliegende Werk beabsichtigt indeß nur, „die Vorhalle zur Philosophie zu seyn“; d. h. den Gang des Wissens darzustellen vom ersten Ausgangspunkte bis zu seiner „Absolutheit“. Deshalb muß vom einfachsten, in sich gewissem Begriffe angefangen werden. Nach Beseitigung des Hegelschen Anfangs vom „Seyn“ (S. 16.), ergiebt sich dieser mit dem einfachen Eins, in welchem das Denken zuerst „feststeht“ (S. 20.). Das Eins wird zur Zahl zusammengefaßt; diese findet ihre unmittelbare Wahrheit im Raume, welcher wieder in der Materie seinen Abschluß erreicht (S. 95.). Wie das Wissen in der Zahl ab-

---

*) „Das fromme Bewußtseyn in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft und Speculation, mit Bezug auf Ed. Schmidts, Prof. der Philosophie zu Rostock, Umrisse zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1839“, in dieser „Zeitschrift“ 1839. Bd. IV. S. 103. ff.

stractes Zergliedern und Vergleichen, im Raume Anschauen war, so ist es hier bei der Materie sinnliches Vorstellen. Hiermit ist aber im Wissen selbst ein neues Verhältniß eingetreten. Vorher, im „Eins", in der daraus zusammengefaßten „Zahl", im (leeren) „Raume", waren es Begriffe, welche das Wissen, auf wie nothwendige Weise auch immer, aus sich selbst erzeugt. In der „Materie" ist es zum ersten Male genöthigt, diesen Begriff zugleich als ein Fürsichbestehendes, Objectives zu setzen. Jetzt haben wir das Recht, diese Bestimmung auch rückwärts auf Raum und Zahl auszudehnen; denn sie sind Gestaltungsbegriffe der Materie (S. 101.) Im Uebrigen muß das Princip dieser Gestaltung in der Materie selber liegen, welches zugleich das Princip alles Werdens und aller Veränderung ist; woraus „Zeit" entsteht (S. 106.). Läßt nun im Begriffe der Materie die Idee des absoluten Wissens sich verwirklichen? Nein, antwortet der Verfasser mit Recht: in ihrem Sichgestalten und Umgestalten liegt weder das Princip eines Bewußtseyns, noch das Vermögen der Abstraction (des Hervorbildens abstracter Begriffe). Es wird also ein neuer, höherer Begriff gesetzt werden müssen: es ist der des Bewußtseyns, verbunden mit dem der Materie durch den vermittelnden Begriff des „sich selbst zergliedernden Körpers" (S. 109.). Das Substantielle des Bewußtseyns aber ist eben der Körper. „Es existirt daher in Wahrheit nur die in sich hineindringende Körperwelt, und dies in sich Hineindringen, isolirt von den es tragenden Substanzen" (Körpern) „gedacht, ist das Bewußtseyn" (S. 112.), — welche Behauptung dann noch weiter kritisch und apologetisch (vergl. z. B. S. 116.) gerechtfertigt werden soll.

Vom Standpunkte des „Bewußtseyns" endlich läßt sich erklären, wie es zu einem „absoluten Wissen" kommen könne. In ihm entsteht „Erkennen", zunächst des „Zufälligen", dessen Zusammenfassung und Zergliederung sodann auf gewisse allgemeine Grundbegriffe führt, deren Begründung der Philosophie oder dem „absoluten Wissen" zufällt. Dies hat

aber auch kein anderes Geschäft, als das der „Entwicklung“ oder „Zergliederung“, worin das „nothwendige Zugleichseyn“, die Untrennbarkeit gewisser Begriffe von einander nachgewiesen wird. Es findet somit immer nur der „Schein eines synthetischen Verfahrens“ Platz: in Wahrheit ist alle Erkenntniß „analytisch“; und die in der Philosophie gültige Weise der Zergliederung unterscheidet sich von der empirischen nur dadurch, daß sie bis zu den äußersten Gränzen der Erkenntniß durchdringt, indem sie theils die ursprünglichen, nicht zu überschreitenden Grundbegriffe, ohne die ein Bewußtseyn überhaupt nicht möglich wäre, nachweist, theils die innere Kette des Seyenden bis in die feinsten Gliederungen hinein durchdringt (S. 124—129.). Hiermit ist der Punkt bezeichnet, auf welchem das absolute Wissen sich zu verwirklichen vermag und wo „der Realismus, von welchem ausgegangen wurde, auf seiner höchsten Spitze in den Idealismus übergeht“. Hier „bricht der Verfasser ab“, indem die Wissenschaft von hier an ihre Aufgabe zu ändern beginnt und er sich begnügen wollte, im Vorigen „das System der metaphysischen Grundbegriffe“ gegeben zu haben (S. 130—32.).

Der Kundige ersieht ohne Mühe aus vorstehendem Berichte das Rhapsodische, Unvollständige und Lückenhafte dieses „Systems der metaphysischen Grundbegriffe“ oder dieser neuen Kategorienlehre. Zugleich wird aber auch in die einzelnen Begriffe nicht mit gehöriger Tiefe eingedrungen. „Materie“, d. h. das raumerfüllende Reale, der „sich selbst zergliedernde Körper“, mittelst dessen die Körperwelt „in sich selbst hineindringt“ und so das „Bewußtseyn“ producirt; — ferner das nur „scheinbare“ Synthesiren, welches eigentlich nur auf Analysen beruht; — endlich der Begriff des „absoluten Wissens“ selber, das indem es die äußersten Gränzen des Wißbaren erreicht, dadurch den „Realismus“ in „Idealismus“ erheben soll, als wenn Idealismus lediglich die Erhebung des Realen in's Erkennen, in den Begriff bezeichnete: — alle diese Behauptungen, wie vorschnell springen sie über die umfassendsten Unter-

tersuchungen, über die schwierigsten Probleme hinweg! Wir hätten vom Verfasser nicht einmal verlangt, diese Probleme neu zu lösen, sondern bloß aus der bisherigen Geschichte der Philosophie sie aufzunehmen, kennen zu lernen und wohl zu erwägen. Ueberhaupt fehlt es dem wahrscheinlich jugendlichen Verfasser an methodischer Vorbildung und an gelehrten Studien in seiner Wissenschaft. Sonst hätte er Manches, an welchem er als an einem Schwierigen und Verwickelten sich abarbeitet, mit weit leichterer Mühe sich zurecht legen können. Dennoch fordert sein offenbares Talent, sein gründliches Bestreben Anerkennung und Aufmunterung: wir wünschten beides ihm angedeihen zu lassen, indem wir so ausführlich über ihn redeten. Zugleich glaubten wir aber auch auf die einzig rechte Weise diese Aufmunterung zu bethätigen, indem wir ihm den Weg andeuteten, auf welchem er seinem Talente wirkliche Ausbildung und Reife verleihen kann.

Wir schließen unsern gegenwärtigen Bericht mit der Erwähnung des untenbezeichneten Schopenhauerschen Buches, welches ohne Zweifel zu den merkwürdigsten Werken der jüngst erschienenen philosophischen Literatur zu rechnen ist *). Die dem Kenner Schopenhauerscher Schriften hinreichend geläufigen Vorzüge und Schwächen treten hier mit einem gewissen rücksichtslosen abandon auf, welcher der derben, halb komischen Gestalt des Urhebers gar nicht übel kleidet, dem man ohnehin vielerlei Abstoßendes und Widriges zu vergeben schon gewohnt ist. Hier aber streift er wirklich in größter Breite zwischen tiefsinniger Forschung und fast skuriler Possenreißerei auf und ab, ganz mit seiner nicht immer liebenswürdigen Laune sich preisgebend. Langweilig jedoch wird er wenigstens nie dabei; und ebensowenig erniedrigt er sich dazu, den Abklatsch fremder Meinungen wiederzugeben; vielmehr tritt seine straffe Originalität, gepaart

*) „Arthur Schopenhauer: Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften". II. Bände, Berlin 1851.

mit unsäglicher Menschenverachtung, tüchtigem Welthaß und fast unglaublicher Selbstüberschätzung, nirgends unverholener auf, als hier.

Ich habe Schopenhauer, diese Mischung seltenen Tiefsinns und kleinlichsten, vorurtheilsvollen Urtheils, immer als ein pathologisch psychologisches Problem betrachtet, dessen Räthsel sich eigentlich nur durch persönliche Kenntniß lösen ließe. Ein Surrogat solcher Kenntniß bietet vorliegendes Buch, indem er darin seine Maximen und Urtheile über die meisten Lebensfragen unumwunden darlegt. Sein Menschen- und Welthaß, seine niedrige Vorstellung vom Zwecke des Staates, seine Befehdung der christlichen Religion, sein Zweifel an sittlichem Menschenwerthe und uneigennütziger Freundschaft, seine Weiberverachtung und vieles dergleichen, hier nach ihren Prämissen und innersten Motiven dargelegt, zeugen nur von ganz mangelhafter Menschen- und Weltkenntniß, wie wir sie oftmals bei in sich erbitterten und vereinsamten Hypochondristen finden, die in ihrer Jugend vielleicht der Welt ein nur allzu offnes und enthusiastisches Herz entgegenbrachten. Leise Andeutungen in seinen „Aphorismen zur Lebensweisheit" (I. S. 297. ff.) lassen auf so trübe Erfahrungen schließen. Schon Göthe hat ihn vor langen Jahren in seinen „Tags- und Jahresheften" einen meist verkannten, aber auch schwer zu erkennenden jungen Mann genannt. So ist aus dem Mißkanntseyn endlich hassende Mißkennung geworden, und die Neigung überall nur das Schlechte zu erblicken. Wer zweifelt freilich an der Heuchelei und Schlechtigkeit der Welt in ihrer äußerlich empirischen Breite? Dennoch ist dies nur eine oberflächliche Betrachtung, indem der tiefer dringende Blick, wie er gerade dem Philosophen, dem gründlichen Menschenbeobachter geziemt, umgekehrt in den Trümmern der größten Verworfenheit noch das unverwüstlich Menschliche und Gute herauszuerkennen vermag.

Wie hätte Schopenhauer daher bei dieser Gemüthsbeschaffenheit die geistige Objectivität der Welt mit treuem Blicke fassen, wie hätte er wirklich eingehend mit fremde Denkweise, mit

fremden Forschungen sich beschäftigen können, zumal wenn sie ihm selber in unmittelbarer Gegenwart scheinbar hindernd entgegenstanden? So geht eine krankhafte Gereiztheit durch seine Urtheile, eine ungeduldige Hast durch seine theoretischen Untersuchungen hindurch; und auch seinen an sich wahren und richtig gesehenen einzelnen Theoremen hängt in der Ausführung eine Verkehrtheit oder Gewaltsamkeit an, die sie unbrauchbar machen, so wie sie sind, dem Schatze erworbener Wahrheiten der Speculation eingereiht zu werden.

Diese Beschaffenheit seines Geistes und seiner Forschungen tritt nun nach ihren innersten psychologischen Gründen nirgends deutlicher hervor, als gerade in vorliegendem Werke; und dies halten wir für die wesentliche Bedeutung desselben. Eigentliche Proselyten für sein System dagegen wird es ihm kaum erwerben, eben weil es so verschiedene Fragen behandelt, die sich insgesammt gefallen lassen müssen, wenn auch mit höchstem Widerstreben, aus jenem monotonen Principe eines „einfachen, bewußt- und vernunftlosen Willens" erklärt zu werden, welches, einem wunderlichen „ceterum censeo" vergleichbar, bei den heterogensten Dingen als unerwarteter Abschluß sich einstellt. Dies wird recht sichtbar in den beiden, übrigens lesenswerthesten Aufsätzen des Werkes: „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie" (Bd. I. S. 14. ff.) und: „Versuch über das Geistersehen und was mit ihm zusammenhängt" (Bd. I. S. 215. ff.). Ueber den wissenschaftlichen Werth seines Princips im Ganzen mich zu erklären, darf ich hier unterlassen: dies ist ausreichend geschehen in meiner Geschichte der Ethik und in einem frühern Aufsatze dieser Zeitschrift *).

Wenn nun ein Mann mit solcher Geistesstimmung gegen Fichte, Schelling, Hegel, ohne auch nur ein Wort der Begrün-

*) „Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, England und Frankreich dargestellt von J. H. Fichte", 1850. S. 394 — 415. Sodann: „Ein Wort über die Zukunft der Philosophie", Zeitschrift Bd. XXI. S. 226. ff.

dung hinzuzufügen, die Schimpfwörter aller Sprachen erschöpft, wenn er den Lehrern der Philosophie auf den Universitäten die giftigsten und ehrenrührigsten Dinge nachsagt: so erklären dergleichen Ungezogenheiten sich selbst aus der pathologischen Beschaffenheit seines Gemüthes und aus seiner bisherigen Stellung zum Publicum. Auch kann vielleicht sein Talent und sonstiges Leisten ihm, wenn nicht sittliche, doch wenigstens persönliche Nachsicht dafür erwerben. Wenn dagegen Schwachköpfe, die nichts Eigenthümliches geleistet, aus knechtischer Nachahmung ihres Vorbildes einer ähnlichen Sprache sich erdreisten, wie jetzt geschieht, so verdient dies die verachtendste Züchtigung. Die Ignoranz und Denkverwilderung im Gebiete der Philosophie ist schon groß genug; desto nöthiger ist es, wenigstens die Sittenpolizei in ihr zu handhaben!

Anfang Mai's 1853.

Benedicti de Spinoza tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum edidit et illustravit Ed. Böhmer. Halae ad Salam 1852.

Diese kleine Schrift verdankt ihre Entstehung zwei literarischen Funden, die der Verf. auf einer Reise in Holland gemacht. Zu Amsterdam erhielt er von einem dortigen Buchhändler (F. Müller) eine holländische Lebensbeschreibung Spinoza's von Coler, die bisher nur in einer französischen, nicht eben genauen Uebersetzung bekannt war. An dieser Schrift fand sich angeheftet ein holländisch geschriebener Auszug oder vielmehr eine Inhaltsangabe aus einem Traktat Spinoza's, von dem der unbekannte Schreiber bemerkt, daß er im Manuscript unter einigen Freunden der Philosophie bewahrt werde und in freier Darstellung dieselben Gedanken und Gegenstände behandle, die Spinoza in seiner Ethik nach mathematischer Methode entwickelt habe. Er fügt hinzu, daß dieser Traktat, wie aus Styl und Fassung des Inhalts leicht zu erkennen sey, zu den ersten Werken Spinoza's gehöre und daß nach ihm, wie nach einer Vorzeichnung, Spinoza später seine Ethik ausgeführt habe. Wann und von Wem diese Inhaltsangabe verfaßt worden, hat sich nicht ermitteln lassen. Da Coler's Lebensbeschreibung 1705 erschien, so kann sie nicht wohl vor diesem Jahre geschrieben seyn.

Hr. Böhmer theilt uns dieselbe im Originale und wortgetreuer lateinischer Uebersetzung mit. Danach scheint allerdings

der Traktat Spinoza's im Wesentlichen dieselben Gegenstände behandelt zu haben wie seine Ethik, aber viel kürzer, etwa vom Umfange des 1ten Theils seiner Ethik, gewesen zu seyn. Wir begegnen indeß auch mancherlei Abweichungen von dem Inhalte der Ethik. So findet sich zwar auch hier Gott als die Eine Substanz von „denkender und ausgedehnter Natur", und Denken und Ausdehnung als zwei ihrer unendlichen „Attribute" bezeichnet. Sodann aber werden noch drei andre Attribute („Eijgenschappen") Gottes aufgeführt: a. die Gott beizulegende Ursächlichkeit oder reelle Nothwendigkeit der Dinge zum Seyn und Wirken, b. die Kraft oder Thätigkeit Gottes, durch die er bewirkt, daß die ganze Natur und jedes einzelne Ding seinen Zustand und sein Wesen zu bewahren sucht, und c. die „Prädestination, die über die ganze Natur wie über jedes einzelne Ding sich erstreckt und jede Möglichkeit eines Andersseyns ausschließt". Auch wird ausdrücklich bemerkt, daß Spinoza sodann noch solche Attribute Gottes aufzähle, die er nicht für eigentliche, sondern für bloß relative oder für bloße Bezeichnungen („Afnömingen") essenzieller Attribute erachte; sie werden indeß nicht namhaft gemacht. — Aehnliche nicht unbedeutende Abweichungen scheint der zweite größere Theil des Traktats, der vornehmlich mit den menschlichen Affekten oder Leidenschaften und mit den Begriffen des Guten und Bösen sich beschäftigt, enthalten zu haben. Er leitete dieselben aus den verschiedenen Quellen der menschlichen Kenntnisse (des Meinens und Glaubens, Erkennens, Wissens) ab, und schloß sich, wie es scheint, in dieser Beziehung theils an den tractatus de emendatione intellectus, theils an die Ethik (P. II, Prop. 40, Schol. 2.) an, so daß er zwischen beiden gleichsam in der Mitte gestanden und den Uebergangspunkt von jenem zu dieser bezeichnet haben dürfte. Im Ganzen aber erscheint dieser Theil des Traktats noch durchweg abhängig von Descartes' bekannter Abhandlung über die Leidenschaften der Seele. Er beginnt, wie Descartes, mit dem Affekt der Bewunderung, läßt dann die Liebe und den Haß folgen, und handelt danach erst von der Begierde, der Trauer und der Freude, während in der Ethik cupiditas, laetitia und tristitia ausdrücklich für die Grund- oder Uraffekte erklärt und von ihnen alle übrigen, zuerst Liebe und Haß, viel später erst die Bewunderung abgeleitet werden. Auch hinsichtlich der Reihenfolge der anderweitigen Affekte findet meist eine Uebereinstimmung mit Descartes und eine verhältnißmäßige Abweichung von der Ethik statt, welche außerdem eine viel größere Vollständigkeit in der Aufzählung der einzelnen Affekte zeigt. — Am Schluß bemerkt der unbekannte Epitomator, daß der Traktat Spinoza's in einem A n h a n g e noch theils von der Natur der Substanz in geometri-

scher Weise und im Wesentlichen mit dem Anfange der Ethik bis zu Propos. 8. übereinstimmend, theils vom Wesen der menschlichen Seele und ihrer Verbindung mit dem Körper handle.

Der Herausgeber macht es wahrscheinlich, daß dieser „Anhang", so weit er die Natur der Substanz betroffen, identisch gewesen seyn dürfte mit jenem verlorengegangenen Additamentum, das Spinoza in einem Briefe an Oldenburg erwähnt und diesem Briefe beigelegt hatte (cf. Epist. II—IV. ad Oldenb.); er zeigt wenigstens, daß Erdmann irrt, wenn er diese Beilage für nichts Andres als den Anfang der Ethik bis zur 9ten Proposition erklärt, daß sie vielmehr in keinem Punkte vollkommen mit letzterem übereingestimmt habe. — Ob der ganze Traktat von Spinoza ebenfalls holländisch oder lateinisch geschrieben sey, giebt der Epitomator nicht an. Möglich wäre es, daß er ein erster, in holländischer Sprache verfaßter Entwurf der Ethik gewesen seyn könnte, indem der Catalogus bibliothecae theol. Reimannianae (Hildesiae 1731 p. 983.) behauptet, Spinoza habe seine Ethik zuerst in holländischer Sprache verfaßt und nachher erst in's Lateinische übersetzt und nach mathematischer Methode disponirt. Merkwürdig ist es wenigstens, daß der Reimannsche Katalog hinzufügt: nur das Kapitel über den Teufel, das in dem holländisch geschriebenen Exemplare noch vorhanden seyn solle, habe Spinoza in der lateinischen Uebertragung weggelassen; — und daß in unserm Traktate nach der Angabe des Epitomators ebenfalls ein Capitel über den Teufel, welches die Unmöglichkeit seiner Existenz nachwies, enthalten war.

Der zweite Theil der Abhandlung giebt eine Zusammenstellung von Anmerkungen Spinoza's zu seinem Tractatus theologico-politicus. Von diesen Anmerkungen hatte man bisher drei verschiedene Versionen: 1. Die Remarques curieuses et nécessaires etc., die der französischen Uebersetzung des Tractats von 1678 angehängt sind und dort auf die Autorität des Nicero (Mémoires XIII, 48.) dem Spinoza zugeschrieben werden (Paulus und Gfrörer haben sie in ihren Ausgaben wieder abdrucken lassen); 2. die lateinischen Anmerkungen, die Theoph. de Murr in einer besondern Schrift: Ben. de Spinoza adnotationes ad tractatum theologico-politicum etc. (Hagae-Comitum 1802) herausgegeben, nach seiner Angabe der Abdruck handschriftlicher Randglossen Spinoza's zu einem Exemplar der Ausgabe seines Traktats von 1670, das früher im Besitze des Buchdruckers Joh. Rieuwertsz war. (Auch diese hat Paulus zum Theil, Gfrörer vollständig wieder abdrucken lassen). 3. Die ebenfalls lateinischen Anmerkungen, welche W. Dorow in einer besondern Schrift: B. Spinoza's Randglossen zu seinem Tractatus theol. pol. aus einer in Königsberg befindlichen noch ungedruckten

Handschrift (Berl. 1835) bekannt gemacht hat. Die letzteren sind insofern besonders interessant, als das Exemplar (der Ausgabe von 1670), in dem sie auf dem Rande der Blätter beigeschrieben stehen, im Besitze Spinozas selbst gewesen und die Anmerkungen eigenhändig von ihm geschrieben zu seyn scheinen; wenigstens findet sich auf dem Titelblatte die Inschrift: „Nobilissimo Do Do Jacobo Statio Klefmanno Dono D. Autor, et nonnullis notis illustravit illasque propria manu scripsit Die 27. Julii Anno 1676." — Zu diesen drei Versionen kommen nun in unsrer Abhandlung noch zwei neue hinzu. Nämlich 4. die lateinischen Noten eines Manuscripts der Leydener Bibliothek, auf dessen Titelblatt bemerkt ist, sie seyen abgeschrieben aus einem Exemplare des Traktats, an dessen Rande sie Spinoza eigenhändig beigeschrieben habe. Es enthält indeß auch französische Anmerkungen, die nothwendig anderswoher rühren müssen. Endlich 5. holländisch geschriebene Anmerkungen zu der 1693 erschienenen holländischen Uebersetzung des Tract. theol. polit., im Manuscript angeheftet an jene Colersche (holländische) Lebensbeschreibung Spinoza's, bei der sich auch der obige Auszug aus der Abhandlung über Gott und den Menschen rc. befand. Sie sind nach einer Notiz des Manuscripts im J. 1718 geschrieben und, wie sich aus einigen Anzeichen ergiebt, wahrscheinlich eine Uebersetzung eines lateinischen Originals. Der Uebersetzer bemerkt indeß ausdrücklich, daß es die Anmerkungen und Zusätze Spinoza's seyen, deren er selbst im 19ten Briefe an Oldenburg erwähnt habe, und daß sie noch nie gedruckt seyen, sondern bei ihm (dem Uebersetzer) handschriftlich aufbewahrt würden.

Von diesen fünf Versionen enthält, wie Hr. Böhmer bemerkt, die unter Nr. 4. erwähnte Leydener Handschrift die größte Anzahl von Anmerkungen; am nächsten kommt ihr die holländische (Nr. 5.), d. h. die beiden hier mitgetheilten Sammlungen sind die verhältnißmäßig vollständigsten. In einer neuen Ausgabe der Werke Spinoza's werden daher sie nicht wohl fehlen dürfen. Schon darum haben wir geglaubt die Leser dieser Zeitschrift auf die kleine Schrift des Verf. aufmerksam machen zu müssen. Daß sie außerdem für das Verständniß und die Entwickelungsgeschichte der Philosophie Spinoza's manches Interessante darbietet, wird aus dem oben Gesagten von selbst erhellen. Wir hoffen, daß der Verf. auch jene holländische Lebensbeschreibung Coler's, die sich noch abschriftlich in seinem Besitze befindet, baldigst veröffentlichen wird.

H. Ulrici.

Ueber die wachsende Macht des Naturalismus und die Widerlegung desselben.

Von Dr. Joh. Ed. Erdmann.

Auch wer so aristokratisch denkt, daß der Beifall, den heut zu Tage der Naturalismus bei der Masse findet, ihn eher gegen als für denselben einnimmt, wird sich gegen das Factum nicht verblenden dürfen und seinen Ursachen nachspüren müssen. Zweierlei möchte da sogleich die Aufmerksamkeit auf sich ziehen: die Richtung, welche die moderne Theologie genommen hat, und der Charakter der modernen Naturwissenschaft. Beide sind zu betrachten, und da, wenigstens in unserer Zeit, eine Sache gewöhnlich durch ihre Gegner stark zu werden pflegt, möge mit den Feinden des Naturalismus begonnen werden.

Es ist kein Abschweifen von der Sache, wenn die Aufmerksamkeit zuerst darauf gelenkt wird, wie sich die heutige Theologie zum Pantheismus stellt, denn in der That ist ihre Stellung zu diesem und zum Naturalismus sehr ähnlich. Nimmt man die Tübinger Schule aus, so stimmen die verschiedensten Nüancen heutiger Theologie darin überein, daß der Pantheismus zu bekämpfen sey. Dies aber scheint ihnen am Sichersten so erreicht, daß man sich derjenigen Kategorie entschlägt, auf welche der Pantheismus allein Gewicht legt, und so sind sie denn sehr begreiflicher Weise dazu gekommen, auf die Transscendenz Gottes besonders den Accent zu legen. Ist nun aber mit dieser Kategorie niemals wieder so Ernst gemacht worden, wie von den, dem pantheistischen Stoicismus entgegengesetzten Epikuräern, welche Gott ganz aus der Welt heraussetzten, so ist es kein Wunder, daß in der modernen Theologie besonders solche Prädikate Gottes zu Ehren kamen, in welche die Epikuräer das Wesen der Gottheit zu setzen pflegten, die Allgenugsamkeit und ungetrübte Seligkeit. Wer da behaupten wollte, Gott sey bei der Weltschöpfung, der Erlösung u. s. w. interessirt, der erschiene jener Theologie als ein Ketzer, ja als ein Geistesverwandter des

Mephistopheles, welcher von Gott behauptet, er „plage“ sich. Bei dieser Flucht aber vor den verhaßten Systemen der Immanenz geschah der modernen Theologie, was gewöhnlich zu geschehen pflegt, wenn man vor dem Feinde flieht, anstatt sich mit ihm einzulassen: er blieb Sieger. Sie verhilft wirklich nur dem Pantheismus zum Siege, indirect und direct. Einmal mittelbar. Denn wenn doch dem religiösen Bedürfniß am Ende mehr gedient ist mit einem Gott, der sich um uns plagt, als der sich's, unbekümmert um uns, wohl seyn läßt, wenn unzählige Stellen der Schrift mit einem solchen „Uninteressirt-seyn“ unvereinbar scheinen, und man hört nun die antipantheistische Theologie behaupten: das Wort Gottes dienst sey nicht so zu verstehen, als wenn Gott ein Dienst damit geschehe; man solle wohl Gott sein Herz geben, aber ja nicht meinen, daß Gott dadurch Etwas zubekomme; die Freude über den Sünder, der Buße thut, sey keine Freude, wenigstens keine Freude Gottes; die Betrübniß des heiligen Geistes keine Betrübniß; wenn es heiße, Gott werde seyn Alles in Allen, so sey das so auszulegen, daß es in Gott kein Werden gebe; wenn gesagt werde, Gott nahe sich uns, so heiße das, er bleibe stets in gleicher Nähe u. s. w., so ist es am Ende, trotz aller Versicherungen, daß so nur exegesirt werde in majorem antipantheismi gloriam, dem religiösen Bewußtseyn nicht zu verdenken, daß es nach 2 Cor. 1, 18. 19. von solcher Ja-Nein-Theologie Nichts wissen will, und wenn wirklich nur die Alternative zwischen ihr und dem Pantheismus Statt finden sollte, sich diesem in die Arme wirft. Aber noch mehr: Ganz direct spricht solche Theologie dem Pantheismus das Wort. Denn wenn man genauer zusieht, warum aus Gott alles Unvollendet-seyn, alles Bedürfniß ausgeschlossen, warum der Mensch Nichts zu Seiner Seligkeit beitragen soll, so finden sich als die eigentlichen Gründe die rein Spinozistischen Lehren, daß das Absolute alle Negation ausschließe, daß es keine Endlichkeit in sich enthalte, daß der Mensch ein bloßes Accidens ohne Selbstständigkeit sey u. s. w. Kurz, durch ihren Antipantheismus hat sich's die moderne Theologie unmöglich gemacht,

zum Suprapantheismus zu werden, und zeigt eine Ansicht, die man als nach Innen geschlagenen Spinozismus bezeichnen könnte. — Gerade diese selbe Stellung aber nimmt sie dem Naturalismus gegenüber ein, und wenn er nur Natur statuirt, so behauptet dagegen sie, es gebe gar keine Natur. Dies bedarf einer Erläuterung. Gemäß der Etymologie der Worte φύσις, natura, hat man seit Aristoteles bis auf den heutigen Tag im wissenschaftlichen und gewöhnlichen Sprachgebrauch das Natürliche dem entgegengestellt, was τέχνῃ oder βίᾳ ist, und also darunter verstanden, was von selbst ist oder wirkt, so daß es den Gegensatz gegen alles Gemachte bildet, und also Etwas als natürlich denken eben so viel heißt, als etwas als nicht-gemacht denken, was schon Lactanz ganz richtig erkannt hat. Wenn nun den Griechen der Gedanke eines erschaffenen oder gemachten Alls fehlt, so sehen sie den Complex aller Erscheinungen nur als etwas von selbst Gewordenes an, d. h. nur als Natur, ihre Betrachtungsweise ist rein und bloß physikalisch. Ganz entgegengesetzt ist die jüdische Auffassung, wie sie im Alten Testamente uns begegnet. Sie verhält sich zu jener wie das „Im Anfange schuf" bei Moses, zu dem „Im Anfange war, wurde, ward gezeugt" bei Hesiod. Der Jude sieht in dem Complex aller Erscheinungen nur von Gott Geschaffenes, indem Alles nur besteht dadurch, daß Gott seinen Odem nicht zurückzieht, die Regentropfen nicht rund werden, sondern Gott sie rund macht u. s. w.; mithin geschieht hier Alles βίᾳ (τοῦ θεοῦ), so daß also, weil der Gedanke einer φύσις ganz fehlt, die ganze Anschauungsweise antiphysikalisch, bloß creationistisch, ist. So lange das religiöse Bewußtseyn von dem Menschen unnatürliche Heiligkeit verlangte, mißtrauisch in jedem Physiker einen Teufelsbanner sah, so lange mußte jene alttestamentliche Ansicht die herrschende seyn, daher die Verwandtschaft der mittelalterlich-katholischen Kosmologie mit der jüdischen. Die moderne Theologie nun zeigt eine entschiedene Neigung, sich beiden anzuschließen, sie judaisirt, katholicisirt. Die Stimmen mehren sich und werden immer lauter, welche tadeln, daß Humboldt den Kosmos als Complex von Naturgesetzen

und nicht als Product eines schaffenden Willens dargestellt habe. Dogmatische Werke nennen es eine Gottes unwürdige Ansicht, daß die sichtbare Welt gleich einem Uhrwerke von selbst gehe, vielmehr müsse Er als der stete Regulator und Neuschöpfer angesehn werden. Alle diese Sätze nähern sich mehr oder minder der Behauptung: es giebt keine stetige Ordnung, nach der Alles von selbst geht, d. h. es giebt keine Natur. Wie aber eben gezeigt war, daß die moderne Theologie durch ihren Antipantheismus dem Gegner unterliegt, gerade so verhält sich's mit ihrem Antinaturalismus. Direct und indirect wird nur dem Naturalismus in die Hände gearbeitet. Indirect, denn man denke sich Einen, dem die Alternative gestellt wird, entweder auf alle die Voraussetzungen zu verzichten, nach welchen Sonnenfinsternisse berechnet werden, und es für eben so möglich zu halten, daß ein amerikanischer Tisch einem s. g. Medium Verse von Coleridge in die Feder dictirt, als daß ein Stein mit beschleunigter Geschwindigkeit fällt, — oder den Vorwurf des Naturalismus über sich ergehen zu lassen, so kann bei dem Vernünftigen kein Zweifel darüber entstehen, wie er sich zu entscheiden habe. Aber auch ganz direct arbeitet der Antinaturalismus dem Naturalismus in die Hände. Es ist nicht ohne Grund, daß seit Kant der Wunderbegriff zum Kriterium des Naturalismus gemacht worden ist, denn in der That kann, wer nur den Naturlauf statuirt, eine Unterbrechung desselben nicht zugestehn. Eben so wenig aber auch die Ansicht, die, judaisirend, allen Naturlauf leugnet; denn was gar nicht existirt, kann auch nicht unterbrochen werden, und es ist darum ganz consequent, wenn das A. T. es auf ganz gleiche Linie stellt, daß Jehovah den Israeliten den Durchzug durch das Meer eröffnet, und daß er den Vögeln täglich Speise giebt. Betrachten wir aber in der modernen Theologie den locus de miraculis, so bietet er einen ziemlich kläglichen Anblick. Die Einen sprechen von höheren, unbekannten Naturgesetzen, nach welchen die Wunder Christi geschehen seyen, Andere sehen darin eine Beschleunigung der uns bekannten, die Dritten behaupten eine Elasticität derselben. Die Ersten vergessen,

daß es da am Ende doch auf eine wissentliche Täuschung durch Christum herauskommt, die Zweiten sagen auf gut deutsch: Keine Hexerei, bloße Geschwindigkeit, die Dritten endlich operiren mit einem Unbegriff, alle drei sind aber genau genommen Wunderleugner, d. h. Naturalisten. Man muß sich hier entscheiden: Entweder man statuire Wunder, dann aber gebe man auch zu, daß es so Etwas gebe, was im Wunder unterbrochen wird, eine feste Naturordnung, d. h. jenes so fatale „Uhrwerk", — oder aber man leugne dieses, dann aber thue man auch nicht zu stolz gegen den Naturalisten, welcher sagt, die Auferstehung Christi kann nur auf gleicher Linie stehen mit jedem Erwachen aus dem Scheintode oder irgend einer andern alltäglichen Begebenheit. Ob man dabei sagt: Beides ist gleich wenig — oder aber: Beides ist gleich sehr ein Wunder, macht gar keinen Unterschied. Gleich *sehr* ist eben gleich *wenig*, denn es ist *gleich*. Wie darum der Gegensatz zum Pantheismus es der neuen Theologie unmöglich machte, über denselben hinauszugehen, gerade so kann sie sich wegen ihres Antinaturalismus zu einem wirklichen Supranaturalismus nicht erheben. Daher die Spöttereien der modernen Theologie über den ältern Supranaturalismus, der ihr in Manchem, z. B. in seiner Wundertheorie, überlegen war.

Wenn auf der einen Seite die moderne Theologie Viele von sich ab- und in das Netz des Naturalismus hineinschreckt, so kommt zweitens hinzu die Tendenz, welche die *moderne Naturforschung* zeigt. Von den beiden Richtungen, welche schon Kant als die philosophische, generalisirende, und als specificirende, empirische, einander entgegenstellt, pflegt immer alternirend die eine oder die andere die Naturwissenschaft zu beherrschen. Der Unbefangene wird gestehen müssen, daß sie ihre glücklichsten Zeiten stets dann gehabt hat, wenn das eine Extrem in das andere überzugehen begann. Wer sich bisher nur mit Einzeluntersuchungen beschäftigt hat, und nun sich zu allgemeinen Gesichtspunkten erhebt, wird aus jenen gelernt haben, wie wichtig, aber auch wie schwierig es ist, Thatsachen festzustellen, und wird sich hüten, allzuschnell die Construction für durch die Erfahrung be-

stätigt zu erklären. Umgekehrt, wer sich früher mit Eifer der Naturphilosophie hingegeben, wird, wenn er diesen Weg verläßt, wenigstens den Nutzen aus der früheren Beschäftigung gewonnen haben, daß er weiß, auf gewisse Fragen könne, wenn überhaupt Jemand, nur die allgemeinere Betrachtung, gewiß aber nicht das Mikroskop oder die chemische Analyse antworten. In solcher Uebergangszeit befindet sich nun die Naturwissenschaft heut zu Tage nicht. Vielmehr hat die Ideolatrie, deren sie sich früher vielleicht schuldig machte, einer bewußtlosen, oft sogar bewußten, Ideophobie Platz gemacht. Die Zeit, wo auch der Unberufenste seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten ein philosophisches Gewand umhing, ist vorüber. Es folgte eine andere, wo man den Namen Naturphilosoph als ein Scheltwort zu fürchten anfing, doch aber noch gern von einer Philosophie, wenn auch nicht der ganzen Natur, so doch der Knochen, der Muskeln u. s. w. sprach, nicht mit Unrecht, da der „Typus", welcher der morphologischen Deutung der Knochen u. s. w. zu Grunde gelegt ward, wirklich eine, nur durch poetisches Anschauen oder philosophisches Denken zu findende Idee war. Man ist aber weiter gegangen; die jüngere Generation spricht wenig und sehr ungern von Morphologie, die Rücksichtsloseren haben ihr sogar entschieden den Krieg erklärt. Aber auch dabei blieb man nicht stehen, und konnte nicht stehen bleiben. Im Grunde ist nämlich jedes Gesetz als ein Allgemeines nicht durch Wahrnehmung, sondern durch divinatorisches Denken gefunden. Mit der Vermuthung, daß sie nur durch rationale Verhältnisse beherrscht seyen, tritt der experimentirende Beobachter an die Erscheinungen heran, und wenn er gefunden hat, daß sich's annähernd — (ganz ist es nie so) — so verhalte, so nennt er das Rationale, d. h. das von der Vernunft Postulirte, Naturgesetz. Vor dieser Bestätigung war es Hypothese, Theorie. Je mehr in einer Zeit das Allgemeine geschätzt wird, um so höhere Achtung wird dem Gesetz und der Theorie gezollt werden, je minder jenes Statt findet, um so weniger auch dieses. Da ist nun für unsere Zeit characteristisch das Interesse für alle die Erscheinungen, welche den Character

der Ausnahmen haben, für solche Thatsachen, durch welche ein Gesetz, was bis dahin gültig schien, umgestoßen wird. Während Bacon, den man doch noch immer den Vater der modernen Naturwissenschaft nennt, mit einer Art Verachtung von den Possen der Natur spricht, heißt man heut zu Tage gerade das willkommen, worin die Natur Possen spielt — einer Theorie nämlich. Und zwar ist die Freude über eine zerstörte Theorie nicht etwa auf die Hoffnung gegründet, eine richtigere zu finden; auch wenn an dem Platz des bisher Gültigen eine leere Stelle entstehen sollte, fühlt man sich erleichtert und wie von einer Fessel befreit. Welch' ein Jubel, als die Lebenskraft, von der kein Vitalist geleugnet hatte, daß sie ein unbekanntes X sey, proscribirt war, dieses „Asyl der Ignoranz". Es ist wahr, anstatt des einen haben wir jetzt tausend verschiedene solche Asyle, man nennt sie „gewisse uns unbekannte Bedingungen"; aber gleichviel, der früher gebrauchte gemeinschaftliche Name schien einen gesetzmäßigen Zusammenhang anzudeuten, davon ist keine Spur mehr nach: Nur vereinzelte Thatsachen, gar keine Theorie! Welch' ein Triumph, als man, zwar nur einen Bestandtheil eines Excrets, der aber dann für eine organische Substanz gelten mußte, aus Unorganischem zusammengesetzt, und dadurch abermals sich von einem, Grenzen setzenden, Gesetze befreit hatte! Wieder war man eine Theorie los, war nur auf die Thatsachen hingewiesen. Man kann diese Tendenz der modernen Naturwissenschaft anarchisch nennen, die Vergötterung der Thatsachen auf Kosten der Theorie ist das Analogon zu der des vote universel im Gegensatz zu der substanziellen Sitte, diesem traditionellen Gesetz, welches herrscht, obgleich „Niemand weiß, woher es kommt." — Was uns interessirt, ist nicht ihre Analogie oder ihr Zusammenhang mit politischen Richtungen, sondern welche Nahrung aus dieser Richtung der Naturalismus ziehen muß? Wenn wir dabei als Repräsentanten derselben Carl Vogt citiren, so geschieht es nicht, weil zu ihm die Association politischer Vorstellungen uns führte, sondern weil als passendster Typus der Geistreichste der Richtung gewählt werden mußte, der dabei um die moderne Na-

turwissenschaft sich vielfach verdient gemacht, endlich aber mehr als irgend Einer für die Ausbreitung des Naturalismus auch in weiteren Kreisen gethan hat. Seine Bilder aus dem Thierleben, Frkf. 1852, enthalten nicht nur eine fortlaufende Polemik gegen die Naturphilosophie, sondern überhaupt gegen das Hochstellen aller Theorie; Thatsachen und immer wieder Thatsachen! ist hier das Feldgeschrei. Wenn man dann weiter findet, daß er wiederholt der v. Buch'schen Erhebungstheorie vorwirft, sie sey mystisch, romantisch, enthalte zu viel Theologie u. s. w., so kann man zuerst verwundert seyn, dies gegen einen Mann zu finden, der doch nicht, wie manche englische Geologen, die Mosaische Schöpfungsgeschichte zu commentiren pflegte. Und doch hat Vogt Recht, wenn ihm v. Buch's Standpunkt, verglichen mit seinem eignen, mittelalterlich, theologisch erscheint. Schon die Plötzlichkeit der plutonischen Erscheinungen erinnert an schöpferisches Anfangen, anstatt des ruhigen Werdens-von-selbst; der Unterschied ferner zwischen der Energie der früheren und der gegenwärtigen Erdrevolutionen kann an ein Altwerden der Erde, also an ein Leben, an ein beseelendes, vielleicht gar begeistendes Princip erinnern; endlich aber, was das Wichtigste, der Plutonismus ist eine Theorie, ihm gelten die einzelnen Thatsachen nur als Ausgangspunkte, bei welchen nicht stehen zu bleiben, er stellt ein: „So könnte es seyn" hin; dies soll aber nach Vogt nicht seyn, ein „Ich weiß nicht" soll viel mehr werth seyn, als jenes. Warum? Die Nichtachtung der bloßen Thatsache, die Achtung dagegen vor dem, aus dem eignen Geiste geschöpften Gesetze, endlich aber, daß der Theorie nur das Allgemeine Werth hat, alles dieses kann am Ende zur Annahme einer allgemeinen geistigen Macht führen, vor der dagegen Nichts so sehr sichert, als jene vereinzelnde Naturbetrachtung, die oben die anarchische genannt ward. Sie führt deswegen ganz consequent von aller theologischen Betrachtung ab. War nun die Ansicht des Mittelalters wesentlich theologisch, so ist es begreiflich, daß Vogt von der Annahme eines Weltschöpfers nur wie von dem Zurückfallen auf einen längst überwundenen Standpunkt spricht; diese

Ansicht fiel, ganz wie die v. Buch'sche Erhebungstheorie, in die Zeit seiner „blöden Jugendeselei", er sieht auf sie mit einer gewissen mitleidigen Rührung zurück. Seine gegenwärtige Weltbetrachtung dagegen weiß von dergleichen Schwächen Nichts, sie ist eben so atheologisch, wie die des Alterthums; ausdrücklich wird von einigen Sätzen des Plinius gesagt, man glaube in ihnen eine frische Stimme moderner Naturforschung zu hören (ein Bekenntniß, das freilich etwas reactionär klingt). Ward darum von der modernen Theologie gesagt, daß sie judaisire, so wird dagegen von der neuern Naturforschung, wenigstens von der, welche durch Vogt repräsentirt wird, gesagt werden müssen, sie sey, indem sie die Creation nicht nur ignorirt, sondern leugnet, bewußtes, reflectirtes Heidenthum, ein Standpunkt, der sich zu dem ursprünglichen Heidenthum verhält, wie der Pietismus oder die gemachte Frömmigkeit zum unbefangenen Glauben, wie naturalistische Anschauungsweise zur nur physikalischen. Je mehr nun in unserer Zeit die Naturwissenschaften eine Anziehungskraft auch auf das größere Publicum äußern, um so mehr konnte, zumal wen die oben erwähnte Richtung der Theologie abstieß, für den der Naturalismus etwas Gewinnendes bekommen.

Nach manchen Erscheinungen zu urtheilen, hat diese naturalistische Tendenz ganz dasselbe Schicksal, wie die vorher characterisirte antinaturalistische, sie scheint direct und indirect gegen sich selbst zu arbeiten. Indirect, denn wenn als Resultat der modernen Wissenschaft uns Moleschott erzählt: wer so und so viel Wispel Kartoffeln gesteckt habe, habe eigentlich so und so viel Menschen erzeugt, oder noch klobiger Feuerbach, daß nicht der göttliche Wille das vinculum corporis et animae bilde, sondern Essen und Trinken, weil es Leib und Seele zusammenhalte, so ist kaum zu zweifeln, daß bei solcher Alternative zwischen Bierbruderschaft und Verzichten auf die moderne Wissenschaft, Geschmack und Liebe zu anständiger Gesellschaft, die Wahl bestimmen werden. Aber auch ganz direct kommt der Naturalismus zu ganz gleichen Resultaten wie seine Gegner. Wenn die Pietisten in der Cholera ein Strafgericht Gottes sahen dafür, daß

die Menschen Sünder oder — Hegelianer geworden, oder Daumer eine Rache der Natur, weil die Menschen sich dem Pietismus hingegeben hatten, so scheint dies bonnet blanc und blanc bonnet zu seyn. Bleiben wir aber bei dem Buche stehen, welches oben erwähnt wurde. Vogt's: „ein ich weiß nicht, ist besser, als viele so könnte es seyn", ist vielen frères ignorantins unserer Tage aus der Seele gesprochen, die vor Nichts solche Scheu haben, wie vor dem Wissen. Und wenn wir ihn sagen hören: Jede Entwicklung schließt den Begriff des ursprünglich Unvollkommenen, des anfänglich Unvollendeten in sich. . . . Wer sieht hier nicht, daß Ihr Euch selbst die Geschichte Eurer eignen Entwicklung in einem göttlichen Hohlspiegel verzerrt wiederstrahlt, daß Ihr Euch einen Schöpfer macht nach Eurem Bilde, mit Eurer eignen Unvollkommenheit. . . . . Schuf Gott früher, und läßt jetzt die Natur gehen, so ist er ein zur Ruhe gesetzter Schöpfer, findet keine weitere Beschäftigung," — so weiß man nicht, wen man als den Plagiarius ansehen soll, Vogt oder die moderne antinaturalistische Theologie? — Also ein solches dem Gegner in die Hände Arbeiten ist bei dem weitgehenden Naturalismus allerdings nicht zu leugnen; wer aber darum sagen wollte, daß man also, um ihm sein Recht widerfahren zu lassen, nur ihn sich selber zu überlassen habe, der vergäße, daß, wozu er führt, eine Theologie ist, die wir eben so wenig loben — (der Naturalismus erzeugt, mit Fortlage zu sprechen, die Mythologie) — und die ihrerseits wieder den Naturalismus erzeugte, so daß jenes doppelte Umschlagen den widerwärtigen Anblick gewährt, den man nur zu viel hat, daß in einer Zeit, ja oft in einem und demselben Individuum, Atheismus und Schwärmerei für Tischrücken und Geisterklopferei sich paaren, ganz ähnlich jenem esprit fort in Frankreich, der erblaßte, wenn Messer und Gabel ein Kreuz bildeten. Vielmehr das Wahre, worauf immer ein solches doppeltes Umschlagen von Extremen hinweist, ist ein Standpunkt, der sich über den Naturalismus und Antinaturalismus stellt, indem er der Physik und Theologie ihre richtige Stelle anweist, in der allein ihr normales Verhältniß klar werden kann.

Diese Erörterung ist nur möglich durch eine philosophische Betrachtung, da die Philosophie, als die Wissenschaft überhaupt, alle einzelnen Wissenschaften, darum auch die Natur- und Glaubenswissenschaft so zu ihren Gliedern hat, wie die Mathematik die mathematischen Disciplinen, und als Wissenschaftslehre, was sie seit Fichte zu seyn nicht aufgehört hat, Rechenschaft ablegen muß über das Verhältniß der Wissenschaften. Wir versuchen eine solche Rechenschaft, indem wir bei unserer Erörterung die Mathematik, an welche die Philosophie so oft verwiesen wird, in einer Hinsicht (an die gewöhnlich nicht pflegt gedacht zu werden) uns zum Muster vorhalten wollen, in der strengen Sonderung der Gegenstände, und fangen hier mit der Naturwissenschaft an.

Gerade wie in der reinen Geometrie Nichts vorausgesetzt werden darf, was die sphärische Trigonometrie beweist, gerade so existirt für die begriffsmäßig frühere, d. h. niedrigere Wissenschaft das noch gar nicht, was die höhere entwickelt. Alle Wissenschaften, als solche, sind (viele zeigen das schon in ihrem Namen an) Anwendungen der Logik, darum auch die, welche in dem systematischen Gange unmittelbar an die Logik oder Grundwissenschaft sich anschließt; es ist die Naturwissenschaft. Der treffendste Name für sie ist Physiologie, und wir wollen ihn hier beibehalten, um die Wissenschaft zu bezeichnen, welche den λόγος, den die Logik kennen lehrte, in der φύσις wieder erkennt. (Für den Theil der Physiologie, welcher als ihr vornehmster wieder den Namen der ganzen Wissenschaft führt, wie die Blüthe den der ganzen Blume, wollen wir das Wort Biologie brauchen; die untergeordneteren Theile können unter dem Namen Physik zusammengefaßt werden). Da die Physiologie als von der Logik herkommend, nur weiß, was Vernunft ist, da sie weiter, aus der Logik heraustretend, erkannt hat, daß die Vernunft hier räumlich-zeitlich, d. h. als Bewegung und materielles Daseyn, existiren muß, so existirt für sie gar Nichts, als gesetzmäßige Bewegungen und Combinationen des Materiellen. Ob es einen allmächtigen Willen giebt, als dessen Werk die Materie

angesehn werden müsse, davon weiß die Physiologie Nichts, ja sie versteht die Frage nicht einmal, da erst in andern Wissenschaften erkannt wird, was Wille, was Handlung, was Allmacht u. s. w. ist. Weil sie von diesem Allen nichts wissen kann, will sie auch Nichts davon wissen, und hat darum vollkommen Recht, daß sie es als eine Flucht in's Asyl der Ignoranz bezeichnet, wenn der Physiolog den Theologen spielen will; denn wirklich ist der ein Ignorant, der von Solchem spricht, wovon er nichts weiß. Mit einem Worte, der Physiolog, als solcher, soll ganz und nur seyn, wie ihn der Franzose nennt: naturaliste. Er kann gar nicht naturalistisch genug seyn. Vogt hat vollkommen Recht, wenn er sagt, daß für ihn nur Materie und ihr innewohnende Gesetze existiren, er hat vollkommen Recht, wenn er sagt, daß erst dort, wo ihm das Wissen ausgeht, er vom göttlichen Willen spricht, und daß eben darum mit den Fortschritten der Wissenschaft dieser Punkt immer weiter zurückweicht, von dem gegenwärtigen Zustande bis zur glühenden Gaskugel, die, weil sie nicht zu erklären ist, durch das Asyl der Ignoranz erklärt wird. Wir freuen uns darum, eben so sehr wie Vogt, wenn es dem Astronomen gelingt, das Universum aus Materie und Bewegung zu construiren, ohne dazu den göttlichen Willen zu Hülfe zu rufen; wir freuen uns, denn eine theistische Astronomie, welche in den Himmelsräumen Gott fände, wäre uns eben so absurd, wie eine Geometrie, welche unter ihren Sätzen Tugendvorschriften enthielte. Der alte Satz: tres physici duo athei schändet in unseren Augen nicht die Zwei, sondern den Einen; denn der Physiker, als solcher, ist eben so wenig Theist, wie der Mathematiker als solcher. — Die wiederholt hinzugefügte Beschränkung „als solcher" kann Manchem als veraltete Distinction oder als Halbheit erscheinen. Als die Menschheit noch in „blöder Jugendeselei" befangen war, da konnte es vorkommen, daß sogar ein Newton als Mathematiker alle Theologie, als Exeget aber alle Mathematik vergaß, wenn nicht gar wirklich wahr seyn sollte, was moderner Scharfsinn ausgeklügelt, daß der Schreck über das vom Hündchen zerstörte

Manuscript ihn geistesschwach und zum gläubigen Leser des Propheten Daniel gemacht habe. Diese Zeit sey vorüber, sey es nun, daß die Zeit zwischen Schreiben und Drucken eines Buchs zu kurz sey, als daß ein solches Unheil angerichtet werden könne, oder habe es andere Gründe, genug der heutige Physiolog wolle gar nichts Andres seyn, als nur dies, eben deswegen aber lasse er auch nicht nur sofern er Physiolog, sondern überhaupt, allen Theismus fallen, erkläre er nicht nur in seiner Wissenschaft, sondern, consequenter als Newton, überall aller Theologie den Krieg. Dagegen aber ist doch Manches zu bemerken. Zunächst, daß es wirklich nicht so weit her ist mit dem „ganz" und „allein" Naturforscher seyn. Man braucht gar nicht auf die seltenen Fälle aufmerksam zu machen, welche den Physiologen (nicht nur wie Newton einmal in einer schwachen Stunde, sondern oft) als Parlamentsredner oder gar als Reichsregenten zeigen, sondern jeder derselben wird die Zumuthung abscheulich finden, den Naturforscher nie zu vergessen und z. B. im naturwissenschaftlichen Interesse seine Braut zu küssen. (Wenigstens würde ich es ihm nicht rathen, dies der schönen Dame zu sagen). — Noch mehr aber: Selbst wenn sich Einer so auf die Naturwissenschaft beschränkte, daß er ganz und nur Physiolog wäre, so berechtigte ihn dies nur, sich aller theologischen Vorstellungen zu enthalten, sich, mit Schelling zu sprechen, in seinem Forschen „keine idealistischen Erklärungen" zu erlauben, atheologisch zu seyn. Sobald er über dieses a privativum hinausginge, sich als Antitheolog gerirte, würde er zu dem, als was er den theologisirenden Physiologen (mit Recht) bezeichnet, zum Ignoranten. Wenn jener Astronom sagt: Ich habe in dem gestirnten Himmel Gott nicht gefunden, so spricht er als ein Kundiger; hätte er aber (um hier an Kant's Correlat des Himmels zu erinnern) hinzugefügt: also wird man ihn auch im Sittengesetz nicht finden, so wäre er der Ignorant gewesen, denn er hätte von Solchem gesprochen, wovon die Astronomie nichts weiß, worüber sie also kein Urtheil hat. Mit Recht lobt man den Knaben, der eben eingeweiht in die Euklid'schen Elemente, sich darauf hängen läßt, daß die gerade Linie die kür-

zeste ist zwischen zwei Punkten, und daß die Summe der Winkel eines Triangels nur zwei Rechte betrage. Wollte er aber nun sagen, deswegen müsse sich's auf der Kugelfläche gerade so verhalten, so wird er wegen seiner Ignoranz verlacht. Eben so loben wir den Anatomen, wenn er uns neue Verzweigungen der Nerven zeigt, und durch sie erklärt, was bis dahin als mystische Sympathie erschien. Wenn er aber den Spiritualismus so bekämpft, daß er ein Cadaver aufschneidet und fragt: „Sehen Sie hier Geist? Ich nicht", so paßt darauf nur die Gegenfrage, die auch gewiß manche seiner Zuhörer schweigend aufgeworfen haben: „Finden Sie Geist in dieser Rede? Wir nicht". So gewiß es daher ist, daß der Physiolog, wenn er auf den göttlichen Willen recurrirt, von Etwas redet, wovon er Nichts weiß, so ist doch eben so gewiß, daß der Physiolog, der die Existenz eines solchen Willens leugnet, über etwas abspricht, wovon er Nichts versteht. Die Ignoranz findet sich also auf beiden Seiten. Ja, will man sie beide vergleichen, so wird in *einer* Beziehung dem theologisirenden Physiologen noch ein Vorzug einzuräumen seyn vor dem, welcher meint, durch die Physiologie den Theologen widerlegt zu haben. Die Erfahrung, daß Jener gern das Wort braucht, welches man gewöhnlich dem Wissen entgegenzustellen pflegt, das Wort *Glauben*, läßt vermuthen, daß er wenigstens der Sokratischen Weisheit des Nichtwissens nicht unzugänglich ist, während die, welche im Namen der exacten Wissenschaft über Solches absprechen, wovon sie nichts wissen, die aufgeblasene Ignoranz zeigen, der noch weniger beizukommen ist, als der frommen Einfalt. Diesen Umstand, daß in der Appellation an den Glauben eine Anerkenntniß des Nichtwissens wenigstens liegen kann, diesen vergessen die, welchen der Unglaube als Merkmal der Aufklärung gilt, als wenn nicht die tägliche Erfahrung lehrte, daß, wenn von einer neuen Erfahrung die Rede ist, die Beschränktesten am Ersten mit dem „das glaub' ich nicht, das ist nicht wahr," bei der Hand sind, während die Aufgeklärten untersuchen, d. h. an die Möglichkeit *glauben*. Die aufgeblasene Ignoranz, die nicht einmal weiß, wo sie Gott

zu suchen hat, und nun ihn leugnet, weil sie ihn nicht fand, macht sich heut zu Tage im Namen der Naturwissenschaft sehr breit. So wenig sie eine nothwendige Folge ist der oben characterisirten Richtung der modernen Naturwissenschaft, so kann sie doch leicht aus ihr Nahrung ziehen. Ist nämlich Einer an und für sich arrogant, so kann in einer Zeit, welche besonderes Gewicht auf die Kenntniß des Einzelnen legt, weil er in einem Capitel der Physiologie, die er zu seiner Specialität machte, erste Autorität ist, leicht in ihm und in bewundernden Freunden — (die associations d'admiration mutuelle sind bekanntlich eine alte Erfindung) — der Wahn entstehn, er sey es überhaupt in der Physiologie. Ist aber erst einmal die falsche Consequenz a minori ad majus gezogen, so liegt es nahe, kraft seiner „Specialität" auch über das physiologische Gebiet hinauszugehen und von theologischen und philosophischen Systemen, die viel leichter beurtheilt sind als begriffen, zu sagen, sie seyen Unsinn. So kann die Beschränkung, ohne die nichts Großes geleistet wird, zur Beschränktheit werden, wenn verkannt wird, daß, was in einem Gebiete das allein Berechtigte ist, sehr wohl in einem andern unberechtigt seyn kann. Vor solchen bornirten Uebergriffen schützt einerseits die scheue Zurückhaltung, mit welcher, wer wirklich in die Tiefe eines Wissensgebietes gedrungen ist, von denen zu sprechen pflegt, mit denen sich zu beschäftigen nicht sein Beruf ist; andererseits die Reflexion über die verschiedenen Gebiete des Wissens, die wir der Philosophie vindicirten, und als deren Resultat wir dieses bezeichnen, daß der Physiolog vollständig in seinem Rechte ist, wenn er jede Einmischung theologischer Vorstellungen in die Sätze seiner Wissenschaft sich verbittet, eben so aber vollständig im Unrecht, wenn er sich zudringlich urtheilend in ein Gebiet einmischen wollte, das für seine Wissenschaft (noch) nicht existirt.

Dabei aber wäre noch immer der Fall denkbar, daß, wenn gleich er kein Recht hätte, darüber zu urtheilen, er dennoch Recht hätte in dem, was er sagt. Obgleich es ihm nicht zukommt, darüber zu entscheiden, könnte es doch immer seine Richtigkeit haben, daß es nicht nur für den Physiologen nicht,

sondern überhaupt keinen schaffenden Willen giebt, kurz, daß alle Theologie unhaltbar ist. Nach dem was oben bemerkt wurde, darf es wiederum nur von der Philosophie, als der Wissenschaftslehre, erwartet werden, daß sie darüber entscheide. Es geschieht das so, daß die Philosophie die Religion, oder das fromme Selbstbewußtseyn, betrachtet, um zu sehen, ob es eine Erscheinung der Vernunft ist. Wie sie dort, wo sie Vernunft in der Natur wieder zu erkennen versucht, Naturphilosophie ist, so hier, wo sie Vernunft in der Religion zu entdecken versucht, Religionsphilosophie. Diese ist Kritik, event. Rechtfertigung, des religiösen Bewußtseyns. Gesetzt nun den Fall, es ergäbe sich, wie aus der Naturphilosophie, daß die Welt als daseyende gesetzmäßige Ordnung genommen werden muß, so aus der Religionsphilosophie, daß das religiöse Bewußtseyn ganz vernünftig handelt, wenn es neben jener Auffassung der Welt auch noch die andere geltend macht, daß die Welt Offenbarungsmittel eines göttlichen Willens ist — wie würde sich die Sache dann gestalten? Offenbar nicht so, wie nach der modernen Theologie, welche meint, das religiöse Bewußtseyn müsse sich durch seinen Gegensatz gegen den Standpunkt des Physiologen mit diesem auf Ein Niveau stellen, und durch den Ausschluß des naturalistischen Heidenthums zum antinaturalistischen Judaismus werden, sondern vielmehr wird dem religiösen Standpunkte die vornehmere Stellung angewiesen werden, indem das religiöse Bewußtseyn das auch enthält, was der Physiolog allein geltend macht, aber noch mehr, Solches nämlich, wovon er nichts weiß und eben deswegen nicht (vorwitzig) soll wissen wollen. Diese höhere Stellung wird die Philosophie dem religiösen Bewußtseyn um so mehr einräumen müssen, wenn sie es als vollendetes, christliches, nimmt, das sich auf den Trümmern des Judenthums und Griechenthums, in gleicher Abhängigkeit von, und gleichem Gegensatz zu beiden entwickelt hat, wenn sie ferner bedenkt, daß die Reinigung von dem Judaismus der mittelalterlich-katholischen Kirche nicht ohne wesentliche Beihülfe klassischer, namentlich griechischer Bildung zu Stande kam, wenn sie endlich hervorhebt, daß, wenn die evangelische Kirche in ihrem

Hauptsymbol das Verhältniß von Gott und Welt als Erschaffung **und** Erhaltung faßt, hierin das jüdische „schuf" und das griechische „war und wurde" verbunden ist. Unter dem, von der Erschaffung verschiedenen, Erhaltenwerden ist nämlich zu verstehen, daß die Welt Dauer, Eigenbestand, Selbstständigkeit habe. Augustin, der die conservatio als creatio continua faßt, leugnet den Unterschied beider, leugnet allen Eigenbestand der Welt, macht sie judaisirend zu einem stets neu hervorgehenden Hauch des göttlichen Mundes, ist aber darum auch consequent genug, in seiner Prädestinationslehre Ernst zu machen mit der absoluten Selbstlosigkeit aller Creatur. Seine Irrthümer macht ihm die moderne Theologie nach, zu seiner Consequenz hat sie nicht Muth genug. Das religiöse Bewußtseyn, wo es Erschaffung und Erhaltung unterscheidet, und dennoch beide behauptet, ist im Stande, in der Welt eine bestehende gesetzmäßige Ordnung zu sehen, und dennoch von einem erschaffenden Willen Gottes zu sprechen. Nur dadurch aber ist es im Stande, physiologische Studien zu dulden. In die religiöse Sprache übersetzt, heißt Physiologie treiben: die Welt betrachten, nur wie sie die erhaltene ist; weil sie dies wirklich ist, weil sie wirklich eine Seite hat, die von dem Erschaffenseyn unterschieden ist, deswegen ist es zu dulden, daß Einer diese Seite **allein** betrachte. Noch mehr; jetzt ist es erklärlich, wie ein religiöser Mensch auch zugleich Physik treiben kann; auf einem religiösen Standpunkt, wie dem jüdischen, der gar keine *φύσις* statuirt, wäre es allerdings eine Versündigung gegen den *κτίστης*, die Welt so zu betrachten, und Vogt's Spott gegen R. Wagner, derselbe büße es stets durch Kasteiungen ab, wenn er einmal durchs Mikroskop gesehen, ist für einen solchen Standpunkt ganz treffend. Dagegen verhält sich's mit dem christlichen Naturforscher ganz anders. Gerade wie Puchta, nachdem er (ziemlich unnütz) in der Einleitung seines berühmten Werks sich darüber expectorirt hat, daß das Recht ein Product des göttlichen Willens sey, den Uebergang zu der Wissenschaft selbst (sehr vernünftig) so macht: „Wir aber betrachten das Recht, wie sich der göttliche Wille **verbirgt**" u. s. w., gerade so wird der

Physiolog die schaffende Thätigkeit Gottes, selbst in der Einleitung, wie viel mehr in der Wissenschaft selbst, verborgen bleiben lassen, d. h. ignoriren, und er wird dies unbeschadet seiner Religiosität thun können; denn das religiöse Bewußtseyn denkt, wenn es die Erhaltung denkt, nicht die Erschaffung, sondern viel eher das Gegentheil derselben, und wieder, wenn es die erschaffende Thätigkeit Gottes denkt, setzt es dieselbe dahin, wo die Welt noch nicht Dauer hatte, an ihren Anfang, oder wo die gesetzmäßige Ordnung nicht mehr gilt, sondern unterbrochen wird, in das Wunder. Das thut das christlich-religiöse Bewußtseyn; freilich die moderne Theologie, trotz dem, daß sie sich stets auf das religiöse Bewußtseyn beruft, macht diesen Unterschied nicht — (Martensen ist eine rühmliche Ausnahme) — oder macht ihn wenigstens nicht so, daß daraus begriffen werden könnte, wie ein Christ mit gutem Gewissen Astronomie, Chemie, — kurz Physiologie treiben kann. Indem die Religionsphilosophie eine Rechtfertigung giebt des nicht abstract judaisirenden, sondern des christlichen Bewußtseyns, tritt sie auf das aller Entschiedenste dem engherzigen Antinaturalismus der neueren Theologie entgegen, die, wenn sie conseauent wäre, die Naturwissenschaft als Sünde, die Physiker als Ketzer verfolgen müßte, und mahnt sie, den consequenteren und liberaleren Standpunkt des unbefangenen Gläubigen zu dem ihrigen zu machen.

Gelingt es der Philosophie, in der eben beschriebenen Weise die Physiologie und Theologie als ihre integrirenden Theile sich einzuverleiben, so wird ihre Stellung, der antinaturalistischen Theologie und der antitheologischen Physik gegenüber, diese seyn: Beiden giebt sie Recht, indem sie eben so entschieden wie Vogt fordert, daß der Physiker rein naturalistisch verfahre, gar keine Theologie in seine Sätze hineinmische, wie jede Ignoranz, so auch die Appellationen an einen Schöpferwillen fliehe, und indem sie zugleich eben so energisch, wie die neuere Theologie, dagegen protestirt, daß dem religiösen Bewußtseyn die Ueberzeugung angetastet werde, daß die Welt ein Offenbarungsmittel des göttlichen Willens ist. Eben so aber wird sie beiden Unrecht ge-

ben, nur wird in diesem Tadel sich ein Gegensatz zeigen: dem antitheologischen Physiker, welcher über alle Religion spottet, macht sie zum Vorwurf, daß er über Solches zu urtheilen sich vermesse, wovon er Nichts weiß und versteht, dem antinaturalistischen Theologen, daß er ignorire, was er, als wissenschaftlicher Interpret des religiösen Bewußtseyns, wissen müßte. Dem erstern wird sie zurufen, sich zu bescheiden, dem zweiten, sich zu einem höhern Gesichtspunkte zu erheben. Ob diesem Rufe Folge geleistet wird, ist freilich in einer Zeit zweifelhaft, wo einerseits des Dichters übermüthiges Wort „nur die Lumpe sind bescheiden" auch von Solchen zum Feldgeschrei gemacht wird, welche das alte quod licet Jovi — vergessen, und wo andererseits Engherzigkeit für Demuth und für Glaubenseifer gilt, wo stets vor dem aufblähenden Wissen gewarnt wird, als wenn nicht die Unwissenheit den, der überhaupt dazu Anlage hat, noch mehr, ja bis zur Trommelsucht aufblähte! Gleich viel! diese Stellung wird die Philosophie, wie wir sie eben characterisirt haben, einnehmen müssen. Da aber nun die beschränkte Engherzigkeit der Theologen, die im Antinaturalismus stecken bleiben, anstatt sich zum Supranaturalismus zu erheben, und die arrogante Bornirtheit der Physiologen, die, anstatt atheologisch zu forschen, sich herausnehmen, Antitheologie zu predigen, dem Naturalismus seine Nahrung zuführen, so sind ihm durch die beschriebene Stellung der Philosophie seine Quellen abgeschnitten, er dadurch überwunden. Es folgt aber weiter, daß nicht von jedem philosophischen Systeme aus eine gründliche Widerlegung des Naturalismus erwartet werden kann, sondern nur von einem solchen aus, welches ihm gegenüber gerade die beschriebene Stellung einnehmen kann. Dies führt auf einige Versuche, die in neuerer Zeit gemacht worden sind, den Naturalismus mit den Waffen der Philosophie zu bekämpfen.

Wiederholt hat Fr. Hoffmann auf Baaders religiöse Philosophie aufmerksam gemacht, weil sie die besten Widerlegungen alles Naturalismus enthalte. So noch neuerlichst in den Einleitungen zum dritten und vierten Bande der Baaderschen

Werke. Jedoch läßt Manches daran zweifeln, daß dieses System solchen Dienst leisten werde. Dazu hat es nämlich sich in eine zu spröde Stellung zum Naturalismus gesetzt, es bleibt eben bei dem Anti stehen, und kann sich darum nicht genug zum Supra erheben. Wenn Baader wiederholt dagegen polemisirt, daß die Philosophie Weltweisheit genannt werde, da sie vielmehr Gottesweisheit sey, so ist diese Polemik gegen den Namen, den allein, nur die antike Philosophie verdiente, und die Vorliebe für einen, welcher angiebt, was allein, bloß die mittelalterliche gewesen war, sehr bezeichnend für seine Stellung. In der That ist Baader nicht, wie seine Zeitgenossen, an der Hand und im Geiste der Alten zur speculativen Wahrheit gelangt, sondern seine Hauptlehrer sind die Philosophen des Mittelalters. Proklus und Augustin, diese Heroen der ersten (neuplatonisch-patristischen), Anselm und Thomas, diese Glanzpunkte der zweiten (scholastischen), endlich Paracelsus und Böhme, die prägnantesten Gestalten aus der dritten (Uebergangs-) Periode der mittelalterlichen Philosophie, diese sind es, deren Lehren in seinem Geiste wucherten und Früchte trugen. Wie er von dem weltlich gesinnten Alterthum sich abwendet, eben so verhält er sich negativ gegen die Reformation, von der oben bemerkt wurde, daß in ihr das weltliche Princip mehr zu seinem Rechte komme, als im mittelalterlichen Katholicismus, der bei der Weisung, sich von der Welt abzuwenden, stehen bleibt, noch nicht dazu gekommen ist, sie zu überwinden und zu verklären. Baader zeigt uns die mittelalterlich-katholische Philosophie im Lichte des 19. Jahrhunderts verklärt, deswegen verlangt er, daß die Philosophie in allen ihren Theilen religiös sey, postulirt eine christliche, d. h. katholische Physik. Und dies ist bei ihm nicht nur ein Wort. Er macht Ernst damit, und daher kommt sein Widerwille gegen den, welcher der Naturwissenschaft zuerst einen atheologischen Character gab, gegen Bacon, über den fortwährend gespöttelt wird, weil er dem Menschen kein anderes imperium in naturam lasse, als durch die Industrie, so daß dieser wirklich zum Industrieritter werde; darum andrerseits dieselbe negative Stellung gegen die, welche, wie Descartes und Newton, in die

Naturbetrachtung den Calcul einführten, weil sie darin unabänderliche Gesetze sahen. Anstatt dessen freut sich Baader der magischen Wirkungen in manchen Erscheinungen des Somnambulismus, setzt das divinatorische Anschauen der signatura rerum weit über die Beobachtung, behauptet, die zwingende mathematische Evidenz sey ein Fluch des gefallenen Menschen (während die Heiden selbst ihre Götter mathematisch erkennen ließen) u. s. w. Kurz die Anschauungsweise ist der Physiologie der letzten drei Jahrhunderte diametral entgegengesetzt. Wenn man dann weiter hört, daß Zeit, Raum, Materie, daß Schwere und rotirende Bewegung eigentlich nicht seyn sollten, nur in Folge des Sündenfalles existiren, daß die Materie so wenig beständig sey, daß sie vielmehr die Bestimmung habe, zu verschwinden u. s. w., so wird hier alles das simpel weg geleugnet, was die moderne Wissenschaft Natur nennt, und wir sind berechtigt, Baader, welcher ausdrücklich die sinnliche Welt eine bloße Phantasmagorie, einen von Gott über den Abgrund des Nichts gehaltenen Schein u. s. w. nennt, vollkommen denen gleich zu stellen, die mit dem A. T. die Welt einen sichtbaren Hauch nennen, der augenblicklich verschwindet, wenn nicht weiter fortgehaucht wird. Ignoriren wir darum die andere Bedeutung, welche Baader mit dem Worte Natur verbindet, so werden wir sagen müssen: Weil Baader Antinaturalist ist, deswegen kann er mit dem Naturalismus nicht fertig werden, und solche Gegner werden sich die naturalistisch Gesinnten eher wünschen, als daß sie sich vor ihnen fürchten sollten. Da, was man mit Ausschluß alles Uebrigen treibt, stets vollkommener zu werden pflegt, als dem man eine getheilte Kraft zuwandte, so hat Baader, indem er eigentlich das ganze System der Philosophie in Religionsphilosophie verwandelte, für diese letztere, auch in der Lehre von der sinnlichen Welt, sehr viel gethan, und die Religionsphilosophie auch anderer Schulen wird noch lange von ihm zu lernen haben; die Religions-, nicht die Naturphilosophie. Und auch jene erstere nur so, daß sie die Sätze Baaders von der Welt in das Capitel von der Erschaffung setzt. Nur da sind sie richtig, in dem von der Erhaltung wären

sie falsch. (Wer sich darüber wundert, bedenke, daß Vieles, was in der ebenen Geometrie allgemein gültig ist, in der sphärischen Trigonometrie eine Beschränkung erfährt, und daß nur wenige arithmetische Kenntnisse dazu gehören — je weniger man hat, desto leichter ist es — um einzusehen, daß manche Methoden mit unendlichen oder gar imaginären Größen zu rechnen, unsinnig sind). Hätte also Baader gegen den Naturalismus siegreich seyn wollen, so hätte er ihn mit seinen eignen Waffen bekämpfen, d. h. er hätte ihm eine Berechtigung zugestehen müssen, was er nach seinem Standpunkte nicht konnte.

Viel siegreicher konnte der Kampf gegen den Naturalismus ausgeführt werden von dem Standpunkte aus, auf welchem K. Phil. Fischer (Ueber die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus. Erlangen 1853.) steht. Schon die Genesis dieses Standpunktes läßt dies behaupten. Bekanntlich dankt er, wie dies aus seinen ersten Schriften hervorgeht, Baader sehr viel. Er hat aber nie in einem solchen Verhältniß, wie Hoffmann zu Baader, stehen können, weil er ganz gleichzeitig von Anhängern des Identitätssystems, namentlich von Oken, sich anregen und belehren ließ. (Vielleicht Keiner unter den gegenwärtig Philosophirenden zeigt so viel gerechte Hochachtung vor Oken, wie Fischer). Dies ist nun für seinen Standpunkt äußerst wichtig. Oken bildet nämlich so sehr den diametralen Gegensatz zu Baader, daß man seine Hauptsätze als Contrapositionen der Baaderschen bezeichnen kann. Da in dem eben erschienenen letzten Bande meiner Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant. Leipz. Vogel. 1853. der § 44 eine ausführliche Darstellung und eine Parallele beider Systeme enthält, so begnüge ich mich, für meine Behauptung nur Folgendes anzuführen: Nach Oken soll die Philosophie bloße Physica seyn; wenn sie aber dennoch Kunst, Wissenschaft, Staat betrachtet, so ist dies kein Widerspruch, denn alle diese sind eben als Naturerscheinungen zu fassen. Nur die Religion, die bei Baader Alles war, kommt hier gar nicht vor. Wenn Baader Alles christianisirte, so bekennt sich Oken offen zum Heidenthum, indem er dem Chri-

stenthum die Heiligen, dem Heidenthum die Helden vindicirt, und dann, ohne über Kirche und Heilige nur ein Wort zu verlieren, mit einer Apotheose des Staates und des Helden schließt. Den oben angeführten Baaderschen Sätzen gegenüber, finden wir hier, daß Zeit, Raum, Materialität, rotirende Bewegung die Existenzweisen Gottes, d. h. des Alls oder des Absoluten seyen; wenn Baader das Materiellwerden des Menschen gnostisch-cabbalistisch deducirt, so läßt Oken den Menschen mit Anaximander aus dem Meerschlamm entstehen; Baaders Verachtung der Mathematik steht Okens Behauptung gegenüber, alle Philosophie sey Mathesis u. s. w. Ein grellerer Gegensatz als der zwischen Baader und Oken ist kaum denkbar. Das System nun eines Mannes, der ein dankbarer Schüler des Naturalisten und Antinaturalisten ist, kann allerdings das gute Vorurtheil erwecken, daß es beiden ihr Recht werde angedeihen lassen, etwa wie Kant, weil er eben so viel Leibnitz und Wolff, wie Locke und Hume verdankte, im Stande war, beide zu würdigen und sich über beide zu erheben. Bei Kant nun verhielt sich's so, daß er ein streng geschulter Wolffianer war, ehe er sich die Lehren des englischen Realismus aneignete. Wenn uns aber die Erfahrung zeigt, daß es sich bei allen Philosophen, welche ein consequentes, in sich abgerundetes, und eben darum Herrschaft erlangendes System aufgestellt haben, eben so verhalten hat, daß sie alle erst Schüler strenger Observanz waren, ehe sie weiter gingen, als der Lehrer, so scheint auch in der Entwicklungsreihe der philosophischen Systeme das Wort zu gelten: Nur durch Gehorchen lernt man Befehlen. (Auch Leibnitz macht hier keine Ausnahme, denn abgesehen davon, daß er eines nachhelfenden Systematikers bedurfte, so hat mich Trendelenburg's Nachweis, daß die Jugendschrift „De vita beata", auf die Leibnitz großes Gewicht gelegt zu haben scheint, da sie sich lateinisch und deutsch in mehreren Abschriften findet, ein Mosaik ist aus lauter Aussprüchen des Descartes, eben so wenig davon überzeugen können, daß Leibnitz nie Cartesianer gewesen sey, als Trendelenburg es wird gelten lassen, daß Einer, der ein Compendium aus lauter Hegelschen Citaten zusammen-

setzte, darum unmöglich könne Hegelianer gewesen seyn). Bei K. Phil. Fischer verhält es sich anders; er ist zu seinem System gekommen, ohne jemals strenger Anhänger einer Schule gewesen zu seyn. Vielleicht ist dies in unserer Zeit das Normale, wenigstens verhält sich's so mit den Meisten (vielleicht Allen), die man die Philosophen der Gegenwart nennt, oder die sich so nennen. Allein dann muß man auch die Folgen als normal tragen, daß die nicht gehörig geachtete Schule sich rächt: wer früher keiner angehörte, kann später keine gründen. Ist aber ferner jedes Ueberzeugen ein (wenigstens für den Moment) Schule-gründen, so muß man auch das als ein unvermeidliches Schicksal und als Normales gelten lassen, daß heut zu Tage die meisten Philosophirenden sibi et Musis schreiben, wenn sie anders noch so glücklich sind, daß die Musen zuhören. Es kommt zwar noch sehr häufig vor, daß ein „Philosoph der Gegenwart" des andern Werke lobt, aber näher angesehen findet die Uebereinstimmung nur statt in dem, was gegen einen Dritten (z. B. Hegel) gesagt wird; was Jeder positiv als ein Neues ausspricht, das wird übersehen, vielleicht als Schrulle zu Gute gehalten, weil ihm das Ueberzeugende fehlt, jenes Schule-machende, wie wir es oben nannten, das, wie es scheint, nur erworben wird, indem man sich streng schulen ließ. Es fehlt auch in der erwähnten Fischerschen Schrift. Zwar würde man Unrecht thun, von einer Schrift, welche ausdrücklich sagt, sie habe einen practischen, ja paränetischen Zweck, zu verlangen, sie solle nicht mit wissenschaftlichen und religiösen Begründungen abwechseln, nicht an das sittliche Gefühl appelliren oder rhetorische Wendungen brauchen. Allein was man mit Recht von ihr fordern darf, ist, daß sie auf einer in sich ganzen und einigen Totalanschauung ruhe. Das ist hier nicht der Fall. Man fühlt stets jenen Eklekticismus, jenes Zusammentragen heterogener Elemente heraus, das Fischer selbst in der gedrängten Darstellung seines Systems, welches er in seiner Encyclopädie gegeben, nicht vermieden hat. Sieht man aber auch über diesen mehr formellen Mangel des Fischer'schen Philosophirens hinweg, so ist auch der Inhalt seiner Lehre ein solcher,

der den vollständigen Sieg über den Naturalismus unmöglich macht. Wir haben sein System gelobt, daß es Platz gewährt für Baader'sche Lehren und Raum bietet für Oken's Philosopheme. Der Mangel aber ist, daß dies nicht mit gleicher Unparteilichkeit geschieht. Wie Fischer öfter den Theismus dem Pantheismus entgegenstellt, und dann sich für den ersteren entscheidet, gerade so geht es ihm mit dem Naturalismus und dem, was ihm das wahre System ist. Er vergißt, daß, wie das Ganze nie dem Theil, sondern den Theilen gegenübersteht, und also über jedem Theil so ein jedes philosophisches System, um eine früher gebrauchte Wendung zu wiederholen, wenn es im Anti stecken bleibt, auf das Supra verzichtet. Es ist mit einem Worte nicht genug Oken in Fischer's System, um den Naturalismus zu widerlegen, hinsichtlich dessen das similia similibus die einzig richtige therapeutische Regel ist. — Nachdem dieses im Allgemeinen über den Standpunkt gesagt ist, von dem aus Fischer den Naturalismus bekämpft, ist nun, um die eben ausgesprochene Behauptung zu erhärten, näher auf den Inhalt der oben genannten Schrift einzugehen. Sie bekämpft viel weniger den Naturalismus der Physiker, Chemiker u. s. w., als den der Anthropologen, und um diese Polemik richtig zu würdigen, ist eine Frage aufzuwerfen, welche bisher bei Seite gelassen wurde, nämlich: ob der Naturalismus, von dem wir behaupten, daß er in der Physiologie absolut und allein berechtigt sey, eine Berechtigung habe in der Geisteslehre? Nimmt man das Wort Natur so, wie es bisher allein genommen wurde, daß es das Von-selbst-seyende im Gegensatz gegen das Gemachte bildet, so daß es also dem Geschaffen-werden entgegengestellt wird, so müssen wir jene Frage unbedingt bejahen. Gerade wie es absurd wäre, wenn der Physiolog von dem schaffenden Willen Gottes spräche, weil in der Naturwissenschaft der Begriff Gottes noch nicht entwickelt ist, gerade so würde der Psycholog etwas ganz Ungehöriges thun, wenn er im Geiste noch irgend etwas Anderes sehen wollte, als selbstische, für sich selbst seyende, Vernünftigkeit, oder wie er sonst den Begriff des Geistes bestimmen mag. Wie der

Blinde nicht von den Farben reden soll, eben so wenig der Psychołog von Gott, von Erschaffung u. s. w. Damit aber streitet gar nicht, daß in der Religionsphilosophie gezeigt wird, daß das religiöse Bewußtseyn mit Recht eine religiöse Anthropologie postulirt, in welcher abermals der Mensch betrachtet wird, und zwar nicht nur soweit er Vernunft als Subjectivität, sondern auch sofern er Ebenbild Gottes ist, etwas, was der Psycholog als solcher gar nicht versteht. Es verhält sich also hierin gerade so, wie hinsichtlich der sinnlichen Welt, die von dem Physiologen nur als Natur, dagegen in der religiösen Kosmologie als erhaltene (Natur) und erschaffene (Creatür) betrachtet wurde. Wenn die religiöse Betrachtung den natürlichen Menschen von dem Menschen, wie er (neue) Creatur ist, unterscheidet, so wird sie nichts dagegen haben, wenn Einer Untersuchungen nur über den natürlichen Menschen anstellt, dagegen die über ihn als Gegenstand der Gnade, bei Seite läßt. Also ganz wie oben: die Religion verbietet uns nicht, den Menschen nur als natürlichen, d. h. naturalistisch, zu betrachten.

Es hat aber das Wort Natur im gemeinen Sprachgebrauch dadurch, daß man es nicht nur dem Creatürlichen, sondern auch wieder dem Geiste entgegenstellt, ganz eben so wie das Wort Materie, je nachdem es der Form oder dem Geiste entgegengesetzt wird, zwei ganz verschiedene Bedeutungen bekommen. Das in seinen Ausdrücken lobenswerthe Mittelalter unterschied hinsichtlich des Wortes materia die materia prima, die den Gegensatz gegen forma bezeichnete, und also etwa dem entspräche, was wir Inhalt nennen, und die materia secunda, den Gegensatz gegen den Geist, d. h. was wir körperliche Masse oder schlechthin Materie zu nennen pflegen. Es wäre nicht nur bequem, wenn man hinsichtlich des Wortes Natur eine gleiche Unterscheidung machte, und unter Natur, Natürlich, nur den Gegensatz gegen das Künstliche, Gemachte, Geschaffene verstünde, dagegen für das, was man dem Geistigen entgegenstellt, das Wort Ungeistiges oder Untergeistiges brauchte, sondern es würde dies manche Mißverständnisse vermeiden lassen. Das Recht aber,

den Sprachgebrauch zu ändern, hat seine Grenzen, und so werden wir also genöthigt seyn, eine Distinction zu machen zwischen dem Naturalismus in der Geisteslehre, welcher darin besteht, daß bei der Betrachtung des Geistes von seinem Verhältniß zu Gott abstrahirt wird, und den wir in Schutz genommen haben, und dem Naturalismus in der Psychologie, welcher keinen Unterschied macht zwischen geistigen und untergeistigen Erscheinungen. Gegen diesen letzteren ist nun das Fischer'sche Buch allein gerichtet, und wir werden uns gleichfalls gegen ihn erklären müssen, freilich nicht so unbedingt, wie Fischer. Was nun zuerst die materialistischen Erklärungen aller geistigen Erscheinungen betrifft, nach welchen z. B. die Gedanken entweder Bewegungen des Gehirns oder Neutralisationen seiner Bestandtheile seyn sollen, so verwerfen wir sie auf das aller Entschiedenste, schon als oberflächlich, weil sie, worin das Wesen aller Oberflächlichkeit besteht, die augenfälligsten Unterschiede übersehen. Dann aber noch weiter deswegen, weil es schon innerhalb des Untergeistigen Erscheinungen giebt, welche über das Mechanische und Chemische hinausgehen, und darum nicht mehr materialistisch erklärt werden können, und somit, wenn man sagen wollte, der Geist existirt als ein Stoff, der Widersinn entstünde, daß Niederes eine höhere Existenzweise hätte, als Höheres. Jene, nicht mehr mechanisch und chemisch zu erklärenden Erscheinungen, die aber darum noch ganz der Sphäre des Untergeistigen angehören, sind die, welche der höchste Theil der Naturwissenschaft, die Biologie betrachtet, die Functionen nämlich organischer Körper. Den Unterschied dieser Vorgänge von den materiellen ignorirt Fischer, und nennt schlechtweg eine Ansicht, welche die Seele als Function eines Leibes ansieht, eine materialistische, als wäre eine Function eine Materie oder ein Stoff, und nicht vielmehr das Aufheben der Stoffe! Es könnte Verwunderung erregen, Fischer hierin ganz einzuverstanden zu finden mit ältern und modernen Materialisten, die ja gleichfalls Gehirn und Function des Gehirns für „dasselbe" erklären, wenn das nicht wieder ein Beweis mehr dafür wäre, daß der sicherste Weg, einem Irrthum zu unterlie-

gen, dieser ist, ihn zu fürchten. Die Furcht vor dem Materialismus, welche Fischer dahin bringt, in seiner Naturphilosophie überall Leben zu statuiren, vereinigt ihn ganz mit den gefürchteten Gegnern, denn ob ich sage: Alles lebt, oder Nichts lebt, ist ganz gleichviel, da in beiden Fällen der Unterschied zwischen dem, was man todt und was man lebendig nennt, geleugnet wird. (Es geht wie oben mit den Wundern). Indem er den großen Unterschied übersieht zwischen Solchen, die (materialistisch) nur Stoffe gelten lassen, und Denen, welche außer der Materie noch Anderes annehmen, macht er öfter Solchen den Vorwurf des Materialismus, welche über denselben hinausgehen. Dies gilt namentlich von Vogt, der, wenn er auch gern mit dem Namen des Materialisten coquettirt, durch die Bedeutung, welche er der Form (d. h. dem Gegensatz der Materie) beilegt, über den Materialismus weit hinausgeht. Fischer, der freilich in seiner Kategorienlehre den Unterschied von Materie und Form nicht erörtert hat, muß aus Aristoteles wissen, wie nahe Form und Zweck einander stehen, und Vogt kann aus der Erfahrung eines Autors, den er sehr hoch stellt, dieselbe Erkenntniß schöpfen: an derselben Stelle, wo die „Bilder aus dem Thierleben“ Leuckardt's Teleologie persifliren, erklären sie den Hermaphroditismus mancher Thiere aus dem Zweck, die Eier nicht unbefruchtet zu lassen. Anerkennen der Form führt zur Teleologie, und wenn ich gleich nicht zugebe, daß teleologische Betrachtung schon theistische ist, so ist sie doch weit über den Materialismus hinaus. Eben so und noch mehr die, welche Functionen, d. h. immanente Zwecke oder Entelechien statuirt. Darum darf Vogt wegen seines Aufsatzes über Thierseelen in demselben Buche, wo er von der Menschenseele behauptet, sie sey ganz wie die des Thieres, nur Function des Leibes, durchaus nicht Materialist in der Geisteslehre genannt werden; er ist es gerade so wenig wie Aristoteles, der ganz dasselbe lehrt. Dagegen sind sie beide Naturalisten, wie es von dem, der mit Recht der Vater der Naturgeschichte genannt wird, und von dem witzigen Verfasser der Thierstaaten zu erwarten war, d. h. sie betrachten die Thätigkei-

ten des Menschen gerade so, wie die der untergeistigen Wesen, der Thiere. Haben sie aber darin Unrecht? Fischer behauptet: ganz und gar Unrecht. Er ist empört darüber, daß die (Menschen=) Seele Function ihres Leibes sey. Freilich sagt er selbst, der (Menschen=) Leib sey das Organ der Seele, und daraus scheint der von ihm verworfene Satz eben so nothwendig zu folgen, wie aus a = 4 b der andere folgt b = $\frac{a}{4}$. Ueberlassen wir es aber Fischer, dies zu vereinigen, fragen wir: warum er jenen Aristoteles=Vogtschen Satz so heftig angreift? Weil die Begriffe Seele, Ich, Geist nicht streng gesondert werden, weil ihm „Ich selbst" und „meine Seele" synonym ist. Wie Schade, daß er nicht hier sich mehr an seine beiden oben genannten Meister hielt! Von Baader, der nicht nur vom Leibe, sondern auch von der Seele den Geist sich trennen läßt, hätte er lernen können, wie sehr Geist und Seele verschieden sind, von Oken, daß die menschliche Seele nichts Anderes sey, als die Bethätigung oder Function des vollkommensten Leibes. Beide zugleich hätten ihn weiter darüber beruhigen können, daß dies nicht den Menschen zum Thiere mache, da Baader die specifische Dignität des Menschenleibes sehr urgirt, und auch Oken, dadurch, daß er den Menschen nicht einem Thiere, sondern dem Thierreich gleich setzt, sie aggnoscirt. Eine nicht synkretistische Vermischung, sondern organische Verbindung der Lehren beider, hätte ihn zu der richtigen Ansicht führen können, daß der Geist, weil es seine Bestimmung ist, sich über die Natur (d. h. das Untergeistige) zu erheben, zunächst in natürlicher (d. h. untergeistiger) Daseynsform existiren müsse, als das, was Fischer in seiner Anthropologie selbst „leiblich=seelische Individualität" nennt, welche unterste Erscheinung des Geistes also den Leib und sein Beseelendes (Function) zu ihren gleich wesentlichen Seiten hat, wie dies die christliche Religion anerkennt, wenn sie zu dem „Euer ganzer Geist" die erklärende Apposition hinzufügt: „sowohl Seele als Leib", und wie es das unbefangene Gemüth bestätigt, dem vor einem Entseelten (Cadaver) nicht minder graut, als vor dem Gedanken einer abgeschiedenen Seele (Gespenst). In beiden sieht es Carricaturen oder Verstümmelungen der In=

dividualität. Hinsichtlich dieser untersten Erscheinungssphäre hätte er den naturalistischen Anthropologen Vieles einräumen können, worin sie Erfahrung und gesunden Menschenverstand für sich haben, z. B. daß eine Beseelung (Seele) ohne Beseeltes ein Unding sey u. s. w., zugleich aber rein naturalistisch zeigen können, daß es kein Hochmuth ist, wenn man die Beseelung eines Leibes, der „Hand und Fuß hat" (d. h. vollkommen ist), höher stellt, als die eines Hundes u. s. w. Kurz, in dieser Partie der Geisteslehre ist der Naturalismus auch im zweiten Sinne des Wortes berechtigt, weil der Geist in dieser seiner unvollkommensten Existenzweise den Gesetzen des untergeistigen Daseyns wirklich unterliegt. Aber nur in dieser Sphäre, darum ward oben gesagt, man dürfe nicht, wie Fischer, dem Naturalismus in der Geisteslehre unbedingt alle Berechtigung absprechen. Die wahre, den Naturalismus nicht ausschließende, sondern über ihn hinausgehende Geisteslehre, wird dann aber weiter, ganz wie die von K. Ph. Fischer, die Erhebung über die seelisch-leibliche Individualität deduciren; nur wird sie nicht die Seele (d. h. die eine Seite jener) sich über die Individualität erheben lassen, sondern den Geist, dessen Erhebung darin besteht, daß, was bis dahin er selbst gewesen war (Individualität), jetzt zu seinem Besitz und Eigenthum (daher „Eigenthümlichkeit") wird, so daß er jetzt vom Leibe und von der Seele, als von seinen (Besitzthümern) sprechen kann. Von dieser Erhebung wird sie zu zeigen haben, daß sie, als Losreißung von der Natürlichkeit, der naturalistischen Erklärung spottet, wird im Einklange mit Descartes und dem unbefangenen Gemüthe in dem Selbstbewußtseyn die eigentlich supranaturale That erkennen, in welcher zu Stande kommt, was mehr ist als bloße Seele, was eben deswegen auch unabhängig ist von dem, was sie beseelt, das Ich. Nur dadurch aber, daß in jener niedern Partie der Geisteslehre der Naturalismus zu seinem Rechte kommt, nur dadurch wird die höhere von ihm frei; hier gilt, was Baader mit Recht urgirt, daß was als Latenz, als Wurzel, einem Leben nothwendig ist, daß dies als Potenz, puissance, demselben feindselig entgegentritt. Indem Fischer auch

in dem ersten Theile der Geisteslehre den Naturalismus nicht dulden, ihn nicht zur Wurzel der Geisteslehre machen will, schlägt er innerhalb ihrer nur zu viel Laub. Denn wenn von ihm schon die Seele, diese eine Seite der Individualität, als selbstbewußt, als persönlich, als denkend gefaßt wird, und er dann doch wieder die Seele als das plastische Princip des Leibes bezeichnet, so ist, wenn man nicht in dem Menschen mehrere Seelen annehmen will, die Consequenz nahe gelegt, daß das Denken nicht wesentlich von der Plasticität unterschieden, darum aber auch die verrufene Zusammenstellung des Denkens und der Nierensecretion gar nicht zu verwerfen sey.

Die Summe aller vorstehenden Erörterungen kann daher so ausgesprochen werden: Nur dann kann mit Erfolg den antitheologischen Uebergriffen der Naturwissenschaft entgegengetreten werden, wenn der beschränkten Theologie nachgewiesen wird, daß die Religion selbst gebietet, innerhalb eines gewissen Gebietes atheologisch, naturalistisch, zu forschen und zu erklären. Nur dann kann ferner mit Erfolg der Arroganz begegnet werden, die ohne Weiteres in allen geistigen Erscheinungen bloß vitale Vorgänge sieht, wenn die Geisteslehre dies von einer Sphäre zugiebt, in dieser aber eine Durchgangssphäre nachweist. Beides wird weder ein theosophisches System mit seinem mittelalterlichen Antinaturalismus, wie das Baader'sche, noch der heidnische Naturalismus Oken's leisten können. Ob ein System, das, ohne ein bloßer Eklekticismus zu seyn, die Weltweisheit des Einen, und die Gottesweisheit des Andern ganz gleich zu würdigen vermag, möglich, ob es bereits aufgestellt ist, darüber habe ich hier um so weniger etwas auszusprechen, als meine oben angeführte Entwicklung der deutschen Speculation seit Kant zu zeigen versucht hat, wie die deutsche Speculation diesem Ziele immer näher gekommen, und in wie weit es ihr gelungen ist, dasselbe zu erreichen. In wie weit es erreicht ist, in so weit ist die Möglichkeit gegeben, den Naturalismus, indem man sich „in seine Stärke stellt", zu bekämpfen und zu besiegen.

Johann Gottlieb Fichte's Ideen über Gott und Unsterblichkeit,

als Nachtrag zu seinen „Sämmtlichen Werken",
mitgetheilt von J. H. Fichte.

Vorwort.

Dem Herausgeber gelang es vor Kurzem, in einer selten gewordenen und ihm bisher unbekannt gebliebenen Flugschrift: „Etwas von dem Herrn Professor Fichte und für Ihn. Herausgegeben von einem Wahrheitliebenden Schulmeister." (Baireuth 1799, bei Johann Andreas Lübeck's Erben, zwei Hefte.) am Schlusse des zweiten Heftes einige Vorlesungen von Fichte zu entdecken, welche dort unter dem Titel abgedruckt sind:

„Des Herrn Professor Fichte Ideen über Gott
„und Unsterblichkeit. Nach einem Collegienhefte.
„Herausgegeben von einem Wahrheitliebenden
„Schulmeister."

Schon die ungefähre Durchsicht derselben ließ an ihrer Authentie nicht zweifeln. Unter der etwas vernachlässigten Form einer flüchtigen, namentlich abkürzenden Collegien-Nachschrift war nämlich der Kern ächter Gedanken nicht zu verkennen. Auch sind dies ohne Zweifel die Vorträge, deren Fichte selbst im Eingange seines Aufsatzes: „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" Erwähnung thut. (Sämmtliche Werke Bd. V. S. 177.). Die genauere Erwägung des Inhalts ergab, daß dieselben, auch in ihrer gegenwärtigen unvollkommenen Gestalt, einer Wiederbekanntmachung völlig würdig seyen, indem sie sich nicht nur an den Inhalt der religionsphilosophischen Abhandlungen erläuternd anschließen, welche im fünften Bande von Fichte's „Sämmtlichen Werken" unter No. 3—7 abgedruckt sind, sondern denselben sogar in bestimmter Hinsicht ergänzen und nach einer neuen Seite hin weiterführen. Erst in ihnen zeigt sich nämlich der innere Zusammenhang seiner bekannten religionsphilosophischen Sätze mit dem ganzen früheren Sy-

steme, welche bisher, obenhin wenigstens betrachtet, etwas Abgerissenes behielten. Wir bitten, diese Vorlesungen daher als Nachtrag zu den „Sämmtlichen Werken" anzusehen, und den im fünften Bande derselben abgedruckten religionsphilosophischen Aufsätzen vor No. 3 eingereiht zu denken. Dies wäre nämlich der Platz gewesen, den sie dort erhalten hätten, wenn der Herausgeber früher von ihnen Kunde gehabt hätte.

Zwei Gedanken sind es vornehmlich, die jene Vorlesungen auf eigenthümliche Weise durchführen, um das Wesen der Religion und den Glauben an eine ewige Fortdauer des Menschen zu entwickeln. Die Idee des Unendlichen ist dem Ich eine durchaus ursprüngliche (apriorische); in ihr wird es sich eben der allgemeinen Vernunftform bewußt. Will es dieselbe jedoch theoretisch (durch speculatives Denken) bestimmen, so verfällt es dabei in lauter Widersprüche. Alles Prädiciren, Bestimmen, ist nur ein Begränzen innerhalb eines eben darum dem Ich zu Grunde liegenden Unendlichen, welches mithin an sich selber theoretisch unprädicirbar seyn muß: es hätte damit aufgehört das Unendliche zu seyn. Theoretische Bestimmungen über Gott giebt es nun einmal nicht.

Aber auch das eigentliche Wesen des Ich ist keineswegs theoretischer, sondern praktischer Natur; es ist in seiner tiefsten Wurzel nur Wollen und Handeln, und was eigentlich ihm zukommt, das empfängt es nicht, das bringt es in sich hervor. Deshalb geht auch das positive Wesen des Unendlichen ihm erst im Praktischen auf. Das Sittengebot ist das allein Unbedingte für das Ich, die einzige Gestalt, in der das Unendliche zu ihm gelangt, wie es allein das Vereinende, Verknüpfende ist unter den endlichen Ichen. Die Ueberzeugung, dem Sittengebote sich unterwerfen zu müssen, ist die erste und ursprünglichste Evidenz; diese ist aber auch der Quell alles Glaubens an eine übersinnliche Welt.

Indem ich nämlich sittlich zu handeln getrieben werde, ist der letzte Zweck meines Handelns immer nur die Einheit aller Geister durch Sittlichkeit, und ohne jene Voraussetzung hätte

mein eigenes sittliches Handeln gar kein unbedingtes Ziel. Die Erreichung des letzteren hängt jedoch von mir selber nicht mehr ab; ich werde damit über mich und über jedes einzelne Ich auf jenes Unbedingte hingewiesen, in welchem ich, so gewiß ich das Sittengebot als ein Unbedingtes für mich zu denken genöthigt bin, den Ausdruck eines heiligen (sittlich-machenden) Willens über allen Ichen anerkennen muß: diesen heiligen Willen nenne ich Gott, und dies ist das einzige, zugleich durchaus objective und verständliche Prädicat, unter dem ich ihn begreifen kann.*) Das unbestreitbare Bewußtseyn von der Unbedingtheit des Sittengebotes, nach seinem wahrhaften Wesen erwogen, schließt schon in sich den Glauben an die objective Existenz eines höchsten, heiligen Willens. Dies ist der Quell der Religion, als eines „Herzensglaubens", im Gegensatze alles bloß theoretischen oder historischen Glaubens. Die Kritik und Reform des letztern kann nur aus jenem Gesichtspunkte hervorgehen.

Damit ist zugleich auch die ewige Natur des moralischen Ich und der Glaube an seine unendliche Fortdauer in seine Geltung gesetzt. Aber auch hier tritt der analoge Fall ein, wie im Vorhergehenden, wo die Gottheit fälschlich zuerst durch theoretische Begriffe gefaßt werden sollte. Das Ich, im Innersten sich unendlich und zeiterhaben wissend, faßt dies zunächst in der Gestalt einer sinnlichen Zukunft auf: es begehrt Glückseligkeit und fürchtet Strafe. Daraus die gewöhnlichen, abergläubigen Vorstellungen vom ewigen Leben. Das Einzige dagegen, was uns für unendliche Dauer fähig macht, ist der in uns liegende Trieb nach Heiligung, Vervollkommnung, welcher jedoch durchaus nicht an unsere sinnliche Lebensdauer gebunden ist, oder durch sie begränzt, in ihr erfüllt werden kann. So nöthigt er uns, zunächst in der Vorstellung und im Glauben, unsere Existenz über jede begränzte Zukunft auszudehnen; aber er garantirt uns auch im Realen eine solche unbegränzte Fortdauer. Diese kann jedoch nur die

*) Hier schließen sich weitere Bestimmungen an, über welche man vergleiche die in der Vorrede zu Bd. V. S. XXX. XXXI. der „Sämmtlichen Werke" angeführten Stellen.

ganze Persönlichkeit umfassen, weil nur an diese die Identität des Bewußtseyns geknüpft ist. So weit Fichte in den nachfolgenden Vorträgen: es blickt dabei eine weit concretere Anschauung von der Fortdauer hindurch, als damals gewöhnlich war: Persönlichkeit ist nicht ohne Leiblichkeit, ohne articulirten Organismus denkbar. Die Anlage zu einem solchen im künftigen Leben findet Fichte in dem Sonnenartigen, was schon unserer irdischen Organisation innewohnt.

Dies im Wesentlichen die Gedankenfolge der beiden Aufsätze. Mit der überlieferten Form, in der diese Fragmente erscheinen, habe man Nachsicht: der nicht selten sehr vernachlässigte Ausdruck der Nachschrift reichte manchmal gerade nur hin, den Gedanken errathen zu lassen. Die Redaction mußte daher an vielen Stellen durch kleine Ergänzungen und Berichtigungen ihm nachhelfen; dies ist jedoch immer nur in dem Geiste und in der Ausdrucksweise geschehen, welche die übrigen religionsphilosophischen Arbeiten Fichte's aus derselben Epoche zeigen. Auf welche Weise im Einzelnen dabei verfahren worden, kann der Leser auf den ersten Seiten an ein Paar Proben erkennen, wo der Text den wörtlichen Abdruck, die Anmerkungen seine Berichtigung enthalten.

J. H. Fichte.

A. Ideen über Gott.

Es ist unmöglich, sich von dem Daseyn höherer Wesen zu überzeugen*); denn alles Daseyn für uns ist nur durch uns gesetzt: und da wir selbst beschränkte, endliche Wesen sind, so können wir auch nichts Anderes, als ein Beschränktes und Endliches setzen; d. h. wir müssen allem Daseyn eine menschliche Form geben, und wir erhalten sofort auf diesem Wege ein höheres Wesen**), was jedoch unserer Idee von ihm, als einen über alle Endlichkeit und menschliche Beschränktheit erhabenen, widerspricht. Sofern wir diese Idee (die wir haben) doch realisiren, d. h. das Daseyn eines solchen Wesens setzen wollen, so

*) sich — einen Begriff zu entwerfen.

**) den Begriff eines höheren Wesens.

kann dasselbe nicht höher seyn, als der Mensch selbst ist, eben weil diese realisirte Idee nur ein Product unserer Thätigkeit des Realisirens ist, mithin ein Product unseres Willens hierüber. *)

Nun setzt aber das Wollen, die Idee des Unendlichen zu realisiren, die Idee selbst nothwendig voraus; es muß also derselben subjective Realität zukommen (wir könnten sie sonst gar nicht haben). Es fragt sich daher: Kündigt sich uns diese Idee ursprünglich durch ein theoretisches oder ein praktisches Bedürfniß an? Dringt sie sich uns durch die Nothwendigkeit des Handelns des menschlichen Geistes nach theoretischen Gesetzen, oder durch unser moralisches Bewußtseyn auf?

Mehrere Philosophen wollen diese Idee theoretisch deduciren, und zwar aus dem Streben des menschlichen Geistes, außer der Welt, die uns erscheint, noch eine höhere Ursache ihrer Erscheinungen, die über diesen Weltkreis hinausliegt, anzuerkennen, und weil sich diese Ursache unmöglich in dem Kreise der Erscheinungen selbst finden kann, so setzen sie, gezwungen durch die Gesetze des denkenden Geistes, den Grund dieser Erscheinungen in den Willen und die Macht eines unsichtbaren Wesens, das sie sich als Werkmeister derselben vorstellen. Hierdurch machen sie nun einen transscendentalen (transscendenten) Gebrauch von den Kategorien: sie verlieren sich mit diesen lediglich und allein, und ohne die Bedingungen ihrer objectiven Realität, nämlich Zeit und Raum, in das Gebiet der Dinge an sich; wodurch denn ein solcher Gott, der dabei herauskommt, eine bloße Macht ist, ein Wesen, das wir gar nicht brauchen, und wonach wir gar nicht fragen; — ein Gott, der, eben weil er nicht durch das moralische Bewußtseyn sich uns aufdringt, bloß Lückenbüßer für das theoretische Denken ist, welches über die Causalität der

*) Dieser offenbar ungenauen Auffassung liegt, wie der weitere Zusammenhang lehrt, folgender Gedanke zu Grunde: die Idee des Unendlichen, „die wir ursprünglich haben", treibt uns unmittelbar, einen Begriff von ihm uns zu bilden. Dieser kann jedoch, nach der endlichen Beschaffenheit unseres theoretischen Vermögens, nur menschenähnlich ausfallen, „was unserer Idee von ihm, als einer über alle Endlichkeit und menschliche Beschränktheit erhabenen, widerspricht."

Erscheinungen reflectirt: — ein Gott, der bloße Weltmacht, der nicht moralisch ist.

Es liegt aber auch gar nicht in unserm Wollen, daß Gott etwas für uns als empirische (Sinnen-) Wesen seyn soll. Wir würden uns selbst widersprechen, indem wir alsdann eine Idee realisirten, einen Gott als das Unendliche setzten, und ihn dabei doch durch Beilegung endlicher Eigenschaften bestimmten. So gewiß es nun aber ist, daß der Begriff von Gott als eines unendlichen Wesens nicht die geringste objective Realität hat, wie Kant längst schon behauptete, d. h. kein Gegenstand möglicher Erfahrung werden kann: eben so gewiß bleibt er doch Idee, und zwar eine Idee, welche sich so unwiderstehlich aufdringt, daß wir uns gar nicht als endliche Wesen setzen könnten, außer insofern wir uns ein Unendliches entgegensetzen. Wir sind (daher) gleichwohl durch die Gesetze unseres Geistes gezwungen, über alle endlichen Schranken hinaus Etwas zu setzen,*) ob wir gleich nicht im Stande sind, diese Schranken zu durchbrechen, sondern immer, wenn wir unsern Begriff**) verständlich machen wollen, in uns zurückkehren müssen. So wendet sich der menschliche Geist in einem beständigen Zirkel umher, wenn er sich das Uebersinnliche, das er doch mit Nothwendigkeit setzt, auf begriffsmäßige Bedeutung und Verständlichkeit zurückführen, d. h. auf das Gebiet der möglichen Erfahrung ziehen will. Wären wir selbst die Ideale der Heiligkeit, so brauchten wir keinen Gott; allein da wir sinnliche Wesen sind und bleiben, (denn sonst wären wir keine Menschen mehr, sondern Götter): so kann die Anforderung, keinen Gott zu glauben, gar nicht an uns geschehen; — sie hat keine Bedeutung, keinen Sinn für uns.

Weil wir demnach auf dem Wege der theoretischen Untersuchung und der Speculation nur zu dem Begriffe eines mächtigen, nicht aber eines moralischen höchsten Wesens, wie wir es nöthig haben, gelangen können: so müssen wir den Weg der

*) das schlechthin nicht endlich ist.

**) des Unendlichen.

praktischen Untersuchung einschlagen; — und hier ergeben sich uns folgende Resultate.

§. 1.

Das eigentliche Wesen des Menschen besteht im Wirken; — die eigentliche Wurzel des Ich ist keinesweges das Denken und Vorstellen, sondern das Wollen. Ich finde mich als wollend lediglich, inwiefern ich wirke und meinen Willen in der Sinnenwelt vollziehe; und mein Glück und Wohlseyn besteht darin, daß meine Wirksamkeit in dieser letzteren realisirt werde, mithin daß erfolgt, was ich will. Nun aber erfolgt dies nicht immer, weil es nicht allezeit von unserm Streben und Fleiße allein abhängt: der Mensch muß also gar bald die Abhängigkeit seines Wohlseyns und seiner Existenz von etwas außer ihm erkennen.

§. 2.

Das aber, wovon der Mensch abhängt, ist ihm schlechthin unbekannt; er kann diesem Unbekannten kein anderes Prädicat geben, nichts Anderes von ihm aussagen, als: daß er von demselben abhängig ist. Dies ist ihm das eigentlich characteristische Prädicat für dasselbe; denn wäre dies anders, so würde er es unter seine Gewalt zu bringen suchen. Es steht daher auch unter keinen ihm begreiflichen Gesetzen, — es ist ihm ein Ohngefähr, eine schlechthin unberechenbare Macht. Indessen wird er nach der Analogie mit ihm selbst es für frei halten; — so entsteht ihm der Begriff des Schicksals.

§. 3.

Für den Gebildeten giebt es wenig Schicksal, denn er schreibt alles sogleich seiner eigenen Unvorsichtigkeit zu. Ueberhaupt sollten wir auch nichts auf jenes überwälzen. Es ist diese Vorstellung überhaupt das Niederdrückendste und Schrecklichste, was es für den Menschen geben kann: — der Gedanke, er stehe unter einem unerbittlichen Herrscher, ist ihm unerträglich. Es mußte daher in ihm der Trieb entstehen, dies Schicksal entweder sich geneigt zu machen, oder seine Dispositionen vorauszuerkennen, und das Problem war: „wenn man nur den glücklichen Tag und die Stunde wüßte!“ Daher aller Aberglaube, Wun-

berglaube, der schlechthin unvernünftig ist, denn er entspringt nur aus der mangelnden Einsicht in den Zusammenhang. Ist diese gewonnen, so fallen jene Vorstellungen von selbst hinweg.

§. 4.

Der wesentlichste Character des eben geschilderten Glaubens ist, daß man nur die Causalität seines gesetzlosen Willens durchgesetzt wissen will, und wenn dies nicht durch eigene Kraft geschehen kann, irgend eine unbekannte Macht in das Interesse zu ziehen sucht. Es wird bloß Glückseligkeit, Befriedigung der Wünsche bezweckt; deshalb sucht man Mittel, sich das Unbekannte geneigt zu machen: man sieht in jenem nichts, als regellose Willkür und Allmacht. Und dies ist eben das System des Götzendienstes, zugleich aber in Beziehung auf den moralischen Glauben Atheismus; denn ein höchstes Wesen, das nur blinde Willkür und Allmacht hätte, wäre ein Götze, nicht Gott. —

§. 5.

Keine Vernunft kann einsehen, wie die Gottheit dadurch, daß man etwas glaube oder nicht glaube, bekenne oder nicht bekenne, möge bewegt werden. — Wem daher der Glaube, weil er Glaube ist, seligmachend seyn soll, der ist ein Götzendiener. Doch dürfen allerdings gewisse theoretische Wahrheiten vorgetragen werden, sobald sie Beförderungsmittel der Moralität sind.

§. 6.

Keine Vernunft kann einsehen, wie die Gottheit durch äußere Ceremonien bewegt werden könne; wiewohl dadurch nicht jede Andachtsübung als solche verworfen wird, sobald dieselbe nur Mittel zur Beförderung der Moralität wird.

§. 7.

Es ist gar nicht zu dulden, daß man behaupte: Tugend und Glaube mache selig; denn hier wäre der Glaube etwas, das Gott unmittelbar bewegt; sondern man muß annehmen, daß die Tugend auch ohne den Glauben hinreichen würde, wenn dieser mehr enthalten sollte, als was zum Beförderungsmittel für jene dient. Wer den Satz aufstellt: Es giebt Mittel, Gott zu gefallen, deren Zusammenhang mit dem Zwecke keine Vernunft

einsehen kann, noch soll, der stellt einen Götzendienst auf, und lehrt einen Gott, der bloßes Schicksal ist (§. 3.), Launen hat, indem er will, bloß weil er will. — Ein abermaliges Kriterium des Götzendienstes ist, Glückseligkeit zum Zwecke zu machen. Wenn Du nicht glaubst, wirst Du verdammt, also glaube, damit Du selig werdest, spricht der Götzendiener. Feindselige Intoleranz ist auch ein Kennzeichen dieser Götzendiener. Es ist ihnen alles daran gelegen, den Glauben an die Wahrheit ihres Systems zu erhalten. Nun können sie aber dieser Wahrheit nie sicher seyn, denn es widerstreitet der Vernunft, und lediglich Autorität ist hier das Princip. Also bleibt bloß Ueberzeugung durch Erfahrung übrig. Diese soll aber erst in jenem Leben eintreten; über dieses besitzen sie aber kein unmittelbares Zeugniß; folglich entgehen ihnen alle Sicherheitsgründe, und es bleibt ihnen nichts übrig, als die Bestätigung ihres Glaubens durch den Mitglauben aller andern. Der wahre moralische Gläubige ist tolerant; denn es liegt ihm nichts daran, ob Andere glauben, weil der Glaube derselben ihm gar nicht letzter Zweck seyn kann, sondern ihre Moralität.

§. 8.

Wer sich zur Moralität erhebt, dessen Willensbestimmung hängt nicht ab von bloßer Willkür: er will nicht, *weil* er will; er will nicht unstät dies und jenes, sondern sein Wollen und Handeln ist allein Darstellung des in sich einigen Sittengesetzes, als des höchsten allgemeinen Zweckes.

§. 9.

Aber daß dieser Zweck realisirt werde, steht nicht in der Macht eines Einzelnen, und doch soll der Sittliche schlechthin wollen, daß die Menschen in der Sittlichkeit immer mehr sich vervollkommnen. Jeder hat aber nur über *seinen* Willen Gewalt, durchaus nicht über den Willen der Andern: — der Sittlichgute setzt sich demnach einen höchsten Zweck, der nicht allein von seiner Freiheit, sondern zugleich von der Freiheit aller Andern abhängt.

Es ist falsch, wenn man sich einbildet, einen Andern innerlich, z. B. durch Beweise und Gründe, zur Moralität zwingen zu können. Ich kann Niemanden überzeugen, der nicht die Wahrheit frei aufnimmt; der freie Mensch kann nur sich selbst bestimmen. Es steht aber andrerseits auch nicht in der Gewalt der Natur, daß jener höchste Zweck realisirt werde. Diese Zweckerreichung ist nur durch Freiheit möglich, und diese erhebt sich schlechthin über alle Natur. Sobald ich es mit freien Wesen zu thun habe, hört alles Vermögen der Natur auf; ich mag das menschliche Herz kennen lernen, wie ich will, so kenne ich es doch nur als Naturwesen, insofern es unter Regeln steht; aber ich lerne es nicht als freies Wesen kennen. Durch die Natur ist also Freiheit nie zu zwingen, und das Resultat ist daher, daß die Erreichung des Zweckes des Moralischguten schlechthin nicht von ihm allein abhängt.

§. 10.

Und doch soll ich diesen Zweck schlechthin befördern (§. 8.), welches ich aber, ohne an die Möglichkeit des Gelingens zu glauben, nicht kann; denn da ich mir einzig die Beförderung der Vernunftherrschaft zum Zweck machen, d. h. mir etwas vorsetzen soll, was erst in der Zukunft wirklich wird, ich aber es gar nicht mir vorsetzen kann, ohne es als schlechthin möglich zu setzen: so liegt also der Glaube in der pflichtmäßigen Gesinnung mit darin. Ich kann nicht den sittlichen Zweck mir vornehmen, ohne zugleich an Gott, als höchste moralische Macht, zu glauben.*) Daher giebt es kein Gebot des Sittengesetzes, welches unmittelbar sagte: „Glaube"; sondern der Glaube findet sich zugleich mit der pflichtmäßigen Gesinnung. Das Sittengesetz bezieht sich daher zwar auf den Glauben, aber nicht als auf ein Gebot; es gebietet nur die moralische Gesinnung, die ohnehin schon den Glauben bei sich führt. Es ist sonach gar nicht nothwendig, daß in dieser innigen Verschmelzung und Wechselwirkung beider man besonders

*) Dieser Theil der Beweisführung ist am Erschöpfendsten in dem Aufsatze: „Aus einem Privatschreiben" (Bd. V. S. 387 ff.) vorgetragen und hier etwa zur Erläuterung zu vergleichen. Anm. d. Herausgebers.

auf seinen Glauben reflectire, und bemerke, daß man ihn habe. Wenn man sittlich handelt, so zeigt man thatsächlich, daß man an das Reich des Guten glaube. Moralisch handeln ist das einzig wahre Glaubensbekenntniß, der lebendig gewordene Glaube, die praktisch sich bewährende Zuversicht zu der absoluten Macht des Guten. Wer aber theoretisch leugnet, was er practisch annimmt, ist inconsequent; und so ist der theoretische Unglaube Fehler des Verstandes, Mangel an Einsicht und an Consequenz. Der speculative Unglaube hat zwar übeln Einfluß auf unsere Ruhe und Heiterkeit; er ist aber schlechthin nicht verdammlich, denn er braucht an sich nicht dem wahren moralischen Werthe zu schaden, welcher allein im Handeln besteht; er ist bloß der Widerspruch gegen sich selbst. Nur der Unsittliche, für die Stimme des Guten völlig Verschlossene, wenn es einen solchen giebt, wäre auch ungläubig; denn für diesen existirte wirklich nicht jene Macht des Guten, welche der Quell alles Glaubens ist. Der wahre Glaube ist überhaupt der Glaube an die Möglichkeit der Realisirung des Sittengesetzes; einen andern Glauben giebt es nicht, und dieser liegt zugleich in dem Bestreben, das Reich Gottes zu realisiren.

§. 11.

Bei dieser Denkart wird

a) gar nicht Glückseligkeit für uns beabsichtigt, sondern Realisirung dessen, was da schlechthin seyn soll. Mit der Glückseligkeit hat dies absolute Postulat nur das gemein, daß in der Erfahrung eintreffen soll, was unser Wille sich zum höchsten Ziele und absoluten Zwecke gesetzt hat. Der Unterschied ist, daß unser Wille gar nicht das Erste, die Quelle und das Princip ist, sondern unser Wille ist untergeordnet dem Sollen: der Sittlichgute will nur darum dies Bestimmte, weil er soll. Daß durch jenes Handeln zugleich auch unsere wahre Glückseligkeit erreicht werde, ist nur etwas Accidentelles, ein Nebenerfolg. Es ist uns absolut geboten, unser Glück nur darein zu setzen, daß die Vernunft herrsche und alleingültig sey.

b) Nur auf die beschriebene Art (§. 10.) ist der Glaube mög-

lich. Wer nicht moralisch gesinnt ist, kann gar nicht glauben. Der Glaube führt zur Tugend, ist ein sehr verkehrter Satz; denn jeder Glaube, der nicht aus der moralischen Ueberzeugung fließet, ist Aberglaube. Aber auch die Tugend führt, streng genommen, nicht zum Herzensglauben als einem besondern, davon verschiedenen Zustande, sondern in der moralischen Gesinnung ist der ächte Glaube schon mit eingeschlossen; der Herzensglaube legt sich in ihr an den Tag.

c) Inwiefern aber der Glaube theoretische Ueberzeugung von gewissen Wahrheiten bedeuten soll: so ist allerdings zu sagen, daß allein die Tugend zum wahren Glauben führe, denn nur diese überzeugt uns von Gott, als moralischem Wesen. Der einzige Weg also, die Menschen zu diesem zu führen, ist der, sie zur Tugend zu bringen. Alle bloß theoretischen Beweise helfen hier gar nichts; es kommt durch sie kein moralischer Gott heraus, sondern ein bloßes allmächtiges Wesen, dessen Annahme für den Sittlichguten, wie für den wahren Glauben höchst gleichgültig ist. Der Glaube an ein solches Wesen kann keine Moralität, sondern höchstens nur Legalität hervorbringen. Wir handeln dann bloß dem Buchstaben des Gesetzes gemäß, weil ein übermächtiges Wesen es gegeben hat. Er ist das Gegentheil des Herzensglaubens.

§. 12.

Der beschriebene Glaube (§. 10 — 11.) ist ein praktischer Glaube, und es ist daher wohl möglich, daß er dem nicht ausdrücklich zum Bewußtseyn komme, der ihn hat. Der wahrhaftig Gläubige spricht: Ich glaube an die unbedingte Möglichkeit der Realisation des Sittengesetzes. Diese fortschreitende Verbesserung des Menschengeschlechtes nimmt er immer im Handeln an, folglich glaubt er auch an eine immer fortgehende stete Ursache des ungehinderten Fortganges der Beförderung des Vernunftzwecks. Diese Ursache muß daher selbst moralisch seyn; denn sie ist die höchste Ursache alles moralischen Fortganges. Wir nennen diese Ursache Gott. Diesem Gott wird nach unsern Denkgesetzen Substantialität, Wille, und zwar moralischer

Wille, zugeschrieben, und da er Beförderer des Vernunftzweckes ist, so ist er der Alleinheilige und der Alleinvermögende. Weiter hinaus könnte man ihn nur zur Naturerklärung brauchen wollen, und dazu brauchen wir ihn nicht, weil die Natur aus sich selbst erklärt werden muß. *) Gott soll also in die Natur einfließen, lediglich, um das Moralgesetz zu befördern. Wie aber dies geschieht, wie dies möglich ist, darauf antworten zu wollen, wäre unphilosophisch. Es wird dieser Einfluß absolut postulirt; begriffen oder erklärt kann er nicht werden. Gott wird uns unmittelbar mit der Forderung des Sittengesetzes an uns gegeben; in ihm liegt die unbedingte Anerkennung einer absoluten sittlichen Macht, welches so viel heißt, als: es ist ein Gott. Dies ist aber auch der einzige Inhalt des Gottesbegriffes und der ganze Umfang unserer Erkenntniß von ihm.

§. 13.

Wer moralisch handelt, glaubt demnach praktisch an die Unbedingtheit des Sittlichen und an die Möglichkeit der Ausführung des Sittengesetzes, also an Gott; der Unmoralische kann daher keinen Glauben haben, denn dieser hat nur seine Wurzel in der moralischen Denkart. Der Moralischgesinnte allein glaubt fest, daß Gott die Vernunftzwecke hinausführen kann und wird: der Hauptzug des Religiösen ist daher eine gänzliche Ergebung in den Willen Gottes. Das Gebet des Gerechten ist: Herr, Dein Wille geschehe; — er will nur die Befriedigung seiner Wünsche, insofern sie gerecht und moralisch sind: er denkt überhaupt an sich nicht, sondern an die Erfüllung seiner Pflicht. Die Religion ist ein Stärkungsmittel, aber kein Alltagsgeschäft; sie ist auch keine Pflicht, sondern sie giebt Trost, Stärke und Kraft zur Pflicht. Seine Pflicht von Herzen thun, ist die wahre Religion, der einzige Gottesdienst.

§. 14.

Man möchte etwa sagen: Das sollt ihr wohl thun, aber das Andere, nämlich die religiösen Handlungen, auch. Warum

*) Vgl. Sämmtliche Werke Bd. V. S. 179. 180.

denn dies auch? Die religiösen Handlungen sind nur Mittel, und eines Mittels bedient man sich bloß, wenn man es zum Zwecke braucht; wo also der Zweck ohne das Mittel erreicht werden kann, fällt es hinweg. Wo bedarf man nun jener? Da wo man nicht mehr handeln kann, wie man sollte, wo Zweifel in uns entstehen, die unser Handeln hemmen, oder wenn die moralische Kraft in uns erschlafft. In diesen Fällen wird die Ausübung unserer Pflicht durch die Religion erleichtert und gefördert. Wenn etwa der Verstand sophistische Bedenken erregt gegen die Erfüllung eines Pflichtgebotes, dann tritt die Religion ein und sagt uns: Handle, wie Dir geboten ist, und das Uebrige überlasse Gott. Alles Uebrige ist leere Sophisterei und blinder Aberglaube.

§. 15.

Nach der gewöhnlichen Vorstellungsart soll der Glaube an Gott Beweggrund zur Moralität seyn; in welcher Rücksicht aber? Ich müßte mir Gott vorstellen als Belohner oder Bestrafer, und um deßwillen meine Pflicht thun. Dies ist aber bloße Legalität, nicht Moralität, weil dann Lohn oder Vermeidung der Strafe letztes Motiv meines Handelns wäre. — Die Moralität ist vielmehr *Princip des Glaubens*; dieser kommt erst aus jener. Tugend um Gotteswillen giebt es gar nicht, wohl aber eine Ergebung in den Willen Gottes um der Tugend willen. — Inwiefern kann man daher sagen, daß das Pflichtgebot Gottesgebot sey? Die Anerkennung des Sittengesetzes in uns geht dem Glauben an Gott voraus. Das Sittengesetz gebietet allgemein; was aber in einer bestimmten Lage meine Pflicht sey, das wird durch ebenso bestimmte Beurtheilung dieser Lage erkannt. Meine Pflicht im Besondern ist immer das Resultat der Umstände. Nun ist Gott zufolge meines Glaubens Regierer der Welt, inwiefern diese durch Sittlichkeit bestimmt wird (§. 10.); mithin kann ich gar wohl sagen: „Daß ich in dieser Lage so handeln soll, ist Gotteswille; denn des Weltregierers Wille war es, daß ich in diese Lage gekommen bin.“ — Alles, was auf Moralität Bezug hat, kommt übrigens in uns als *Erstes* vor; es hat gar keine Prä-

missen, es ist schlechthin übernatürlich und liegt außer dem Reiche der Naturerscheinungen, fließt aber hinterher in die Natur ein.

§. 16.

Die Religion ist Trost im Leiden, sagt man; aber sie ist dies lediglich, inwiefern unser Leiden daher kommt, daß wir zweifelhaft sind, ob wir den Vernunftzweck erreichen können. Religion ist unser Trost nur im Seelenleiden, d. h. nur dann, wenn wir einen Vernunftzweck nicht ausführen können. Zu dieser Religion in ihrer Reinheit sind jedoch wegen der Macht ihres Aberglaubens nur Wenige fähig.

§. 17.

Man sagt: Religion ist Pflicht. Was liegt in diesem Satze Wahres oder Falsches? — Aller Glaube kommt her aus der Gesinnung (§. 10.); allein das will man hier mit jenem Satze nicht sagen, sondern man scheint von uns eine besondere Handlung zu fordern, durch welche Religion hervorgebracht werden soll. Man könnte also damit bezeichnen wollen, daß es Pflicht sey, auf die Religion zu reflectiren (auf das religiöse Moment, das in der sittlichen Gesinnung enthalten ist). Die Antwort auf jene Frage wäre sonach diese: Man kann nur dann sagen, es sey etwas Pflicht, wenn gerade der bestimmte Fall eines Handelns eintritt: von einer Pflicht kann daher nur die Rede seyn in Bezug auf den bestimmten Fall. Ist dieser nun wirklich eingetreten, um jene Reflexion zu machen, dann soll ich sie machen. Es kann aber derselbe nur dann stattfinden, wenn im Menschen ein Zweifel über sein pflichtmäßiges Handeln entsteht, wenn der Moralischgesinnte auf irgend eine Weise in sich zurückgetrieben wird.

B. Ueber unsern Glauben an die ewige Fortdauer.

§. 1.

Es ist ganz klar, daß Derjenige, welcher nicht existirt, auch keinerlei Schmerz fühlt. Vernichtung, wenn sie stattfindet, ist da-

her aus diesem Grunde gar kein Uebel. Aber, möchte man sagen, die Furcht vor Vernichtung sey ein Uebel. Auch mit dieser Furcht hat es keine Noth; denn das Nichts, eben weil es dies ist, kann keine Furcht erregen. Was ist es also, das den Menschen bei jenem Gedanken beunruhigt? Dieses, daß sich die Menschen denken, wie unangenehm es seyn müsse, nicht zu seyn. Es ist dies zwar, wie gesagt, eine widersinnige Täuschung; aber doch ein so allgemeines Gefühl, daß es der Mühe werth ist, dem Ursprunge desselben nachzuforschen. Indem man sich nämlich die Peinlichkeit der Vernichtung denkt, so setzt man sich dabei als zugleich existirend, als den Zustand seiner Vernichtung gleichsam beschauend: wir denken uns als fortdauernd in der äußersten Beschränktheit, und dies ist es eigentlich, was uns quält. Man fürchtet eben die peinliche Lage des Mangels an Wirksamkeit und Thätigkeit. Eigentlich hat der Mensch um die Fortdauer seines Ich, als solches, gar keine Sorge, er setzt sie ganz sicher voraus, und daran hat er Recht; das Ich hat sein Daseyn in sich selbst und kann gar nicht vernichtet werden. (Vgl. §. 2.) Nur um die Art dieser Existenz kann er besorgt seyn.

§. 2.

Der Mendelssohn'sche Beweis ist transscendent, und geht von der Voraussetzung aus, daß das Ich eine einfache Substanz sey. Was soll aber dies heißen? Giebt es eine einfache Substanz an sich? Keinesweges; sie ist lediglich eine nothwendige Denkform des Ich. Zur Substanz wird das Seyende nur dadurch, daß es vorgestellt wird als ein Beharrliches im Raume und Dauerndes in der Zeit. Das Ich ist kein Ding, keine Substanz, keine Monade; es ist nichts, als das, was es sich selbst setzt. Es kann aber keine Zeit setzen, in der es nicht sey, denn es setzt selbst die Zeit, und sich nothwendig zugleich mit hinzu, als ein in der Zeit Dauerndes; und dies ist es, was wir Seele nennen. Das reine Ich ist gar nicht in der Zeit, denn es ist das Setzende der Zeit; — es ist die reine Ewigkeit. Die Zeit ist eine Form unserer Anschauung, d. h.

der Art und Weise, wie das Ich das Endliche, Mannigfaltige auffaßt. Es giebt daher keine Zeit, in der es nicht sey, folglich kann es keine Zeit setzen, ohne sich selbst hinzuzusetzen.

§. 3.

Indessen, nicht über die Fortdauer des Ich an sich ist man in Sorge, sondern über das Fortempfinden und Fortwirken desselben. Beides aber ist bedingt durch die Fortdauer seiner Beschränkung durch ein Anderes. Mein Bewußtseyn ist dadurch bedingt, daß ich eine Welt außer mir als mich beschränkend setze; und es ist eigentlich daher um den Beweis der Fortdauer der Welt und meines Verhältnisses zu ihr zu thun. Dieser Fortdauer möchten wir gern sicher seyn; denn wir verlangen die Fortdauer der Identität unseres Bewußtseyns, indem Wir, die wir jetzt sind, in alle Ewigkeit hinaus wirken wollen. (Ich bin derselbe, der ich gestern, vorgestern war, nur inwiefern mein gegenwärtiges Handeln durch mein gestriges bestimmt ist, und eben darin, in jener fortdauernden Wechselbestimmung, besteht die Identität des Bewußtseyns.) Deshalb fordern wir auch, daß unsere Zukunft mit unserer jetzigen Wirkungsweise in Zusammenhang stehen soll; mithin muß es auch künftig für uns eine fortdauernde Reihe von Erscheinungen geben, eine Welt, in die wir wirken.

§. 4.

Warum verlangt aber der Mensch eine Fortdauer, so wie eine Versicherung derselben? Warum geht er mit seinen Gedanken nicht in der Gegenwart auf? Warum will er mit seiner Zukunft über sein Lebensende hinausgreifen? — Es giebt dafür zwei sehr verschiedene Gründe, welche dennoch aus einem und demselben gemeinschaftlichen Grunde hervorgehen.

Wir produciren die Zeit; es giebt aber keine Zeit für uns, als diejenige, welche wir durch unser Handeln ausfüllen (§. 3.). Nun hat der moralische Mensch ein Ziel seines Handelns, welches über alle mögliche Zeit hinausliegt: sein Streben ist die Realisirung des Vernunftzwecks, und von dieser sieht er ein, daß sie in keiner endlichen Zeit vollständig erreicht werden kann. So

ist es nicht mit dem bloß sinnlichen Menschen. Nur der Moralische faßt die Ewigkeit auf, und lebt im Ewigen; der Nichtmoralische hat keine andern Zwecke und Wünsche als irdische, und er muß sich zugestehen, daß diese mit dem Tode aufgehoben werden. Ueberhaupt ist für ihn keine Einheit des Zweckes vorhanden, sondern nur ein unstetes Schwanken und Treiben zwischen verschiedenen Zwecken, und dies möchte er eben auch nach dem Tode fortgesetzt wissen, und das Verdrüßliche des Todes liegt ihm darin, die Fortsetzung des sinnlichen Daseyns aufgeben zu müssen. Er hat daher von der Ewigkeit gar keine Idee, noch den Sinn und die Empfänglichkeit für ihren Inhalt. Dennoch ist er Ich, und es ist ihm darum die allgemeine Vorstellung einer Ewigkeit gegenwärtig, die er nun, unfähig sie mit dem rechten Gehalte auszufüllen, durch allerlei sinnliche Bilder sich ausschmückt, da er nur Sinnliches kennt. Auch der sinnliche Mensch daher kann sich nicht als endlich und vergänglich denken, so gewiß er Ich ist, das Producirende der Grundform aller Endlichkeit, der Zeit.

§. 5.

Was das Princip des Lebens sey ohne Etwas, worauf es wirkt, das ist uns schlechthin unbekannt. Das Lebensprincip wäre nicht ein solches, wenn es nicht Etwas belebte. Ein sinnliches Leben nach unserm Tode läßt sich schlechthin nicht erweisen, indem von unserm Körper kein Stäubchen übrig bleibt; aus bloßen Naturgründen kann daher von der Fortdauer des Menschen gar nicht die Rede seyn. Es entsteht nun die Frage: woran soll die Identität des Bewußtseyns geheftet werden? An den Leib nicht; an das organisirende Princip auch nicht: folglich kann nichts fortdauern, als der Geist, das Ich. Allein das Ich ist nur, was es handelt, und ohne daß es handelt und zufolge seines Handelns eine Welt setzt, ist es gar nicht.

§. 6.

Nun hat aber der moralische Mensch einen Zweck, der alle Zeit überschreitet; das, was er thut, soll nicht nur für seine Zeit dauern, sondern es hat Folgen für die ganze ewige Zukunft.

Auch der niederste, gewöhnlichste Mensch in seinen alltäglichen Verrichtungen umfaßt die Ewigkeit, wenn er dieselben mit sittlichem Geiste vollbringt. Aber das moralisch Gute wird zugleich durch seine Unvollkommenheit in sich zurückgetrieben; er findet, daß er das noch nicht ist, was er seyn soll; er stirbt immer in der Erkenntniß seiner Mängel. Nun ergeht aber das Gebot des Heiligsten, des Moralgesetzes, immerfort an ihn; nämlich, daß er heilig werden solle; er findet aber, daß er es noch nicht geworden sey; und so entsteht für ihn die vernunftgemäße Anforderung, fortzudauern, und zwar als dies bestimmte Individuum fortzudauern innerhalb des von ihm schon gewonnenen Standpunktes moralischer Vervollkommnung. Die überzeugende Kraft dieses Beweises ist dadurch bedingt, daß die Moralität gleichsam der Urstoff unseres ganzen Wesens sey. Nur das Moralische in uns ist w a h r e s Wesen, sonst nichts.

§. 7.

Aber ebenso ist Gott die höchste moralische Macht; durch unsern sittlichen Willen, durch das Gebot der Heiligung, hängt er mit uns zusammen und fließt auf uns ein. So gewiß nun dies Gebot zugleich die Anforderung ewiger Fortdauer in sich schließt, ist auch diese durch Gott gesetzt, indem er alle Bedingungen zur Realisation des Moralgesetzes übernommen hat und diese eine derselben ist.

§. 8.

Der moralische Mensch will fortdauern, schlechthin nicht um sein selbst willen, indem es ihm nicht darum zu thun ist, die Frucht seiner Arbeit zu s e h e n, sondern er wünscht seine Fortdauer als Object seiner sittlichen Bearbeitung. Er w i l l heilig werden, darum begehrt er jene: er s o l l es werden, darum glaubt er mit Zuversicht, daß Gott ihn fortdauern lasse. Dieser Glaube macht einen Bestandtheil seiner selbst aus, denn er ist unabtrennlich von seiner tiefsten Ueberzeugung. Aber er gilt nur für den Moralischen, für den, welcher unablässig seine H e i l i g u n g will: der sinnliche Mensch hat ihn weder, noch vermöchte er seinen Inhalt sich anzueignen. — Ueber die Möglichkeit der unendli-

chen Fortdauer kann daher vernünftiger Weise gar kein Zweifel entstehen, wiewohl dieselbe aus bloßen Naturbedingungen nicht erklärlich ist. Das soll sie aber auch nicht seyn; denn sie selbst liegt über alle bloße Natur hinaus, und Gott ist keine Naturmacht, sondern wirkt in der intellectuell moralischen Welt. So können wir zwar vom sinnlich empirischen Standpunkte nicht einsehen, wie eine ewige Fortdauer möglich sey; dennoch können wir auch keinen Widerspruch in ihr finden, denn in der Natur soll sie gar nicht liegen, vielmehr in dem, was über aller Natur erhaben ist.

§. 8.

Wir selbst und unser gegenwärtiger Wohnplatz, die Erde, steht in unmittelbarer Verbindung mit einem Körper ganz anderer Art, mit der Sonne. Wir können jedoch mit gar nichts in Verbindung stehen, ohne daß etwas in uns sey, das diesem Gegenstande entspreche, auf ihn sich beziehe. Es muß demnach etwas diesem Andern außer der Erde Entsprechendes schon in unserm Körper mitenthalten seyn. Wie, wenn dies gerade das Unbekannte wäre, das unserer sichtbaren organischen Zusammensetzung zu Grunde liegt, und welches nach unserm Tode für jenes Leben sich belebte und entwickelte? Das endliche Wesen kann nur mit einem organisirten und articulirten Leibe bestehen, durch welchen es allein mit der Außenwelt in Wechselwirkung tritt. Organisirte, mit einem Körper behaftete Wesen bleiben wir immer, so gewiß wir endliche Wesen sind: deshalb wird auch das folgende Leben diese Grundform haben. Indessen wird uns eine Fortdauer in einer höhern Sphäre zu Theil, und es ist zu vermuthen, daß unser nächster künftiger Wohnplatz die Sonne seyn werde! —

Christologische Anklänge bei Aristoteles.

Von Dr. von Mehring.

Von Anfang an wurde die griechische Philosophie in Beziehung gesetzt zum Christenthum, und zwar in verschiedener, entgegengesetzter Weise. Schon bei den ältesten Kirchenvätern findet man

die häufigen Beispiele, welche sich durch spätere Jahrhunderte hindurchgezogen und bis auf die neuesten Zeiten nie ganz verloren haben, die Lehren des Christenthums in eine positive Verbindung zu bringen mit der Hellenischen Weisheit. Aber auch an einer mehr negativen, feindlichen Beziehung hat es nicht gefehlt. Will man auch die häretisch gnostischen Systeme nicht hierher ziehen, die wenigstens in ihrer Weise mittelst der zum Theil stark carrikirten und mit orientalischer Kosmogonie versetzten griechischen Philosophie die christliche Lehre zu verbessern suchten, so gehören doch ganz entschieden hierher die Bemühungen Julian's, durch griechische Philosophie dem abgestorbenen Mythus neues Leben einzuhauchen, und mit diesem fortan gegen das aufstrebende Christenthum in die Schranken zu treten.

Schon die Beharrlichkeit, mit der solche Versuche, griechische Philosophie und Christenthum in Beziehung zu setzen, angestellt wurden, legen die Vermuthung nahe, daß man es hier mit einer nicht zufälligen Erscheinung zu thun habe. Es ist wohl nicht unmöglich, und darum auch nothwendig, hier noch etwas tiefer zu gründen. Die menschlichste Thätigkeit, die philosophische, (die ἀνϑρωπίνη σοφία, wie sie Sokrates nennt, Plat. Apolog. p. 20. d.), und die göttlichste, die religiöse, berühren sich in ihrem Ziele, und darauf muß auch die Verwandtschaft der vollkommensten Philosophie des Alterthums, der griechischen, mit der vollkommensten Religion, der christlichen, beruhen. Dies ist als der letzte Grund aller der Bemühungen von Anfang an anzusehen, die Verwandtschaft zwischen der griechischen Philosophie und dem Christenthum nachzuweisen, auch da, wo diese Bemühungen sich selbst über diesen ihren Grund nicht klar waren. Dies endlich muß das Urtheil über die bisherigen Leistungen für diesen Zweck bestimmen, und die Regel angeben, nach welcher sie fortgesetzt und ihrer Vollendung entgegengeführt werden sollen.

Was will alles Philosophiren, selbst da, wo es nur als ein seiner selbst noch nicht bewußter philosophischer Trieb erscheint? Das Selbst, die Persönlichkeit vollziehen, darstellen. Was will die Religion in ihrer höchsten Entfaltung, und in ih-

rer letzten Aufgabe? Die Persönlichkeit verwirklichen. Dies die tiefe, innige Verwandtschaft zwischen Philosophie und Christenthum, welche, wenn wir sie auf die angegebene Weise richtig bezeichnet haben, sich wesentlich christologisch erkennbar machen muß, indem Christus die Verwirklichung der Persönlichkeit ist, welche beide zur Aufgabe haben. Die Gegensätze von Glauben und Speculation (Wissen wird es gewöhnlich etwas vornehmer genannt), von Religion und Philosophie sind vorhanden, und es ist eine Aufgabe des menschlichen Denkens, sie zu vermitteln. Daß die Philosophie etwas für sich sey, und die Religion etwas für sich, und daß die erstere aus sich einen Inhalt erzeuge, mit welchem sie sich an die Stelle der letzteren setzen könne, dies ist eine Annahme, die auf einer unrichtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen ursprünglicher Synthese und Analyse beruht.*) Da gewährt es nun einen besondern Vortheil, jene Gegensätze in einem concreten Beispiel als Gegensatz von griechischer Philosophie und christlicher Religion zu fassen, und dies zwar nicht bloß darum, weil die christliche Religion die vollkommenste ist, sondern hauptsächlich aus dem Grunde, weil das Ergebniß eines positiven Zusammenhangs von jedem Verdacht eines bloßen Vorurtheils frei bleibt. Man kann von der griechischen Philosophie nicht sagen, was von jeder nachchristlichen, daß sie schon bewußt oder unbewußt zu sehr inficirt sey von dem Christenthum, als daß sie unbefangen das Verhältniß der Philosophie und Religion betrachten könnte. Hier haben wir es mit einer Philosophie zu thun, wo die Voreingenommenheit jedenfalls nur eine prophetische seyn könnte.

Die bisherigen Versuche aber, griechische Philosophie und Christenthum mit einander in Vergleichung zu setzen, gingen für's Erste hauptsächlich darauf, beide einander in einzelnen Punkten theilweise gleichzustellen. Man nahm zu diesem Behufe z. B. einen historischen Zusammenhang zwischen Pythagoras, Platon ꝛc. und dem A. Testamente an,**) vermöge dessen

*) Vergl. des Verf. Grundzüge der specul. Kritik. S. 356 ꝛc.

**) Brucker, Hist. philos. T. 1. p. 1004. Certe ingens eruditorum

jene geradezu aus diesem geschöpft hätten, oder, wenn man auch auf einen solchen Nachweis verzichtete, so wollte man doch einzelne christliche Lehren, und zwar sowohl dogmatische als ethische, mehr oder weniger skizzirt schon bei den griechischen Philosophen nachweisen. Cudworth in seinem systema intellectuale hujus mundi hat uns eine Sammlung solcher Bestrebungen dargeboten, die neben manchem Paradoxen, das eben so wenig vor einer historischen als philosophischen Kritik Stand zu halten vermag, doch auch vieles Material für eine richtigere Würdigung dieses Verhältnisses in sich schließt. Zu dem Paradoxen müssen wir wohl zählen, wenn z. B. von Spuren der Trinität bei Platon die Rede ist, und manches Aehnliche.*) Die neueren Versuche, namentlich „das Cristliche im Platon" darzustellen, sind bekannt, und wenn sie auch, wie begreiflich, an Besonnenheit weit über jenen Ausführungen der ältern Zeit stehen, so beschränken doch auch sie sich darauf, mehr nur die Verwandtschaft in einzelnen Sätzen darzuthun, und geben damit dem Verwandtschafts-Verhältniß den Schein des Zufälligen und Fragmentarischen. Dabei dürfte nicht zu leugnen seyn, daß es um die Verwandtschaft solcher einzelnen Sätze immer eine mißliche Sache ist, da es nun einmal wahr bleibt, daß dieselben Worte, von zwei verschiedenen Gedanken-Systemen gebraucht, sehr Verschiedenes bedeuten können.

Stimmen aber alle diese Versuche darin überein, daß sie griechische Philosophie und Christenthum wenigstens theilweise gleichstellten, so gingen und gehen nun andere darauf aus, zu zeigen, wie die christliche Lehre **unter** der hellenischen stehe.

---

turba post plerosque ecclesiae veteris doctores in eo consentit, Pythagoram in Persica atque Babylonica mora multa a Judaeis ibi degentibus didicisse. p. 635. Hac vero Platonis gloria admiratores ejus non contenti majora quoque de ejus in Aegypto profectibus praedicant; et purioribus Hebraeorum doctrinis ibi tinctum haud pauca ex sacris oraculis gentisque illius mysteriis in suam philosophiam transtulisse contendunt.

*) z. B. Platonem Nicaenis patribus et Athanasio amiciorem esse. T. 1. p. 887.

Namentlich bezieht man dies auf die beiderseitige Ethik, und die bekannte von D. Strauß ausgestoßene Aeußerung, der Christ sey im besten Falle ein auf einem gezähmten Thiere reitender Engel, hat einige nicht uninteressante Erörterungen herbeigeführt (Ullmann's Stud. 1850. H. 2. S. 265. ꝛc. Baur u. Zeller, theol. Jahrb. H. 3. S. 440 ꝛc.), und es dürfte sich wohl der Mühe verlohnen, einmal zu zeigen, daß jener Straußische Ausdruck, wenn er überhaupt als passend erscheint, auf nichts so sehr eine Anwendung zuläßt, als auf die aristotelische Ethik, wo der sittliche Stoff, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf, ganz in der Sinnlichkeit besteht, alle bewegende Kraft in dem sinnlichen Theile des Menschen beruht, welchen dann nur der Engel der Vernunft zu einem μηδὲν ἄγαν bezähmt. Nirgends so sehr, als bei der aristotelischen Ethik besteht ein bedenklicher Dualismus, bei welchem „die vernünftige Einsicht" nur „die Leitung der Naturanlage" übernimmt. *)

Doch diese für sich bestehende Betrachtung machen wir hier nicht zu unsrer Aufgabe. Eine dritte Art aber, wie das Verhältniß zwischen griechischer Philosophie und Christenthum festgestellt werden kann, ist die von uns oben in der Beziehung zwischen Philosophie und Religion überhaupt angedeutete, nach welcher beide in dem Punkte des Selbsts und der Persönlichkeit zusammenkommen, beide sich gegenseitig ergänzen, und also die griechische Philosophie in ein zwar untergeordnetes, aber in einem Geiste der Weissagung sich unterordnendes Verhältniß zu dem Christenthum tritt.

In einer frühern Mittheilung unsrer Zeitschrift ist dieser Gedanke weiter ausgeführt (B. 6. H. 1. S. 57 ꝛc.), und die gegenwärtigen Zeilen sollen das dort Vorgetragene noch, was

*) Vergl. z. B. Eth. Nicom. L. 1, 13. τὸ μὲν γὰρ φυσικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δὲ ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πῶς, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν. — ὅτι πείθεταί πως ὑπὸ λόγου τὸ ἄλογον, μηνύει καὶ ἡ νουθέτεσις etc. Coll. L. 2, 6. τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, τῆς δὲ ἀρετῆς ἡ μεσότης. — Ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ, καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.

den Aristoteles anlangt, ergänzen. Aristoteles ist unsres Wissens in Betreff seiner Verwandtschaft mit dem Christenthum sowohl von den Kirchenvätern, als von den neuern hierher gehörigen Versuchen weniger in Betracht genommen worden, und die Verehrung, welche die Scholastik dem Aristoteles bezeugte, betraf doch mehr die Logik, überhaupt die formale Seite seiner Philosophie, als deren Inhalt. Es ist auch sehr begreiflich, daß Platon, der schon in dem enthusiastischen Tone seines Philosophirens, dann aber hauptsächlich in seiner Ideenlehre eine Reihe von Berührungspunkten darbot für das Verhältniß von Philosophie und Religion, vor allen andern den Vorzug behauptete, während Aristoteles mit seiner Empirie und mit seinem zurückhaltenden Gottes-Begriff vielleicht mehr abstieß, als anzog. Und doch verleugnet sich gerade auch bei ihm die innige Beziehung nicht, und mag bei ihm allerdings noch merkwürdiger erscheinen, als bei Platon, eben aus dem angegebenen Grunde.

Wenn wir im Nachfolgenden versuchen, diese Beziehung darzulegen, so verwahren wir uns nur nochmals dagegen, daß wir dieselbe nicht in einzelnen Worten, Sätzen, ja nicht einmal in einzelnen Lehren suchen, die doch am Ende wenig oder nichts besagen wollen, sofern ein und dasselbe Wort, ein und derselbe Satz, ein und dieselbe Lehre, von zweien gebraucht, doch oft eine sehr verschiedene Bedeutung haben kann. Die Verwandtschaft muß sich in der ganzen Tendenz zeigen, oder sie ist keine.

Schreiber dieses hat vor einiger Zeit zu ganz anderm Zweck die Politik des Aristoteles durchgegangen, und ist dabei auf Stellen gestoßen, die in der angegebenen Beziehung eine besondere Erörterung verdienen möchten. Nachdem Aristoteles im ersten Buch der Politik von der Entstehung des Staats und zu diesem Behufe insbesondere von dem Begriffe und den Momenten der menschlichen Gemeinschaft gehandelt, sodann im 2ten Buch einige der vornehmsten alten Staatsverfassungen besprochen hat, geht er im 3ten Buch zu den Eigenschaften des Staatsbürgers über, knüpft hieran eine Kritik der verschiedenen Hauptarten des Staats-Regiments, und fragt endlich im 6ten Capitel, wer der Inhaber

der Staatsgewalt (τὸ κύριον τῆς πόλεως), also doch eigentlich Grund und Bindemittel der Gemeinschaft sey. Darauf antwortet er im 7ten Capitel, daß, da das Gerechte Ziel der politischen Kunst sey, nur Der auf Theilnahme an der Regierung Anspruch machen könne, welcher die zum Regieren bessern Eigenschaften besitze, und nur in dem Maße, als er sie habe. Diesem Satz nun giebt A. im 8ten Capitel eine ungemein merkwürdige Wendung, scheinbar eine Beschränkung, die aber, genauer angesehen, eine Erweiterung und concretere Begründung ist. Ihre einzelnen Sätze bilden eine nähere Beziehung zu unsrer Aufgabe, und wir wollen deshalb versuchen, sie unter diesen Gesichtspunkt zu stellen, um sodann noch einige allgemeine Betrachtungen über den Gang der Philosophie im Allgemeinen daran zu knüpfen.

Aristoteles sagt a. a. O.:

1) Wenn Einer so reich an Tugend wäre, daß er den Andern insgesammt überlegen würde, daß die Tugend und das politische Vermögen (πολιτικὴ δύναμις) aller Uebrigen nicht die Vergleichung aushielte mit ihm, so könnte ein solcher nicht mehr als Theil des Staats gelten. Man würde solchen Persönlichkeiten Unrecht thun, indem sie den übrigen gleich gehalten würden, während sie doch in Bezirhung auf Tugend und politisches Vermögen ungleich sind. Es ist billig, daß ein solcher wie ein Gott unter Menschen sey. Hieraus erhellt, daß Gesetzgebung sich nothwendig beziehe auf der Gattung und dem Vermögen nach Gleiche, für jene hingegen (die andern so sehr überlegen sind) giebt es kein Gesetz; sie selbst sind Gesetz. Wer in Betreff ihrer Gesetze geben wollte, würde sich lächerlich machen. Er würde etwa vorbringen, was Antisthenes in Betreff der Löwen, da die Hasen Volksversammlung hielten und verlangten, daß alle das Gleiche haben sollten.

2) Deshalb führen die demokratischen Städte den Ostrakismus ein; ihr Haupt-Augenmerk scheint auf die Gleichheit gerichtet, so daß sie die, welche an Vermögen sich hervorzuthun scheinen, sey es um des Reichthums oder der Volksgunst oder irgend einer andern politischen Kraft willen, verbannen, und eine be-

stimmte Zeit lang aus der Stadt hinaus versetzen. Der Mythus berichtet auch, die Argonauten haben aus diesem Grunde den Herkules zurückgelassen; denn er wollte nicht mit den übrigen Schiffern, sofern er sie weit übertraf, die Argo führen. Deswegen ist auch nicht so ohne Weiteres anzunehmen, daß diejenigen, welche die Tyrannis und den dem Thrasybulus ertheilten Rath des Perianders tadeln, mit Recht einen Vorwurf machen. Denn Periander soll nichts zu dem seinen Rath einholenden Boten gesagt, aber die hervorragenden Aehren hinweggenommen und so das Feld gleich gemacht haben. Während demnach der Bote den Grund dieses Verfahrens nicht kannte, aber das Vorgefallene berichtete, habe Thrasybulus gemerkt, daß man die hervorragenden Männer entfernen müsse. Dies ist aber nicht nur den Alleinherrschern zuträglich, und die Alleinherrscher verfahren nicht allein so, sondern ähnlich verhält es sich auch bei Oligarchieen und Demokratieen. — Dasselbe zeigt sich auch bei den übrigen Künsten und Wissenschaften; denn weder ein Maler würde zulassen, daß die lebende Figur einen das Ellenmaß übersteigenden Fuß habe, selbst wenn er sich durch Schönheit auszeichnete, noch der Schiffsbaumeister, daß das Hintertheil oder irgend ein anderes Stück des Schiffs einen Vorzug habe; auch der Gesanglehrer würde den nicht zu dem Chor zulassen, der eine stärkere oder schönere Stimme hätte, als der ganze Chor. Deshalb hat der Ostrakismus in Betreff der anerkannten Mißverhältnisse eine gewisse politische Berechtigung. Besser ist es indessen, daß der Gesetzgeber von Anfang die Verfassung so einrichte, daß sie eines solchen Heilverfahrens nicht bedarf.

3) Daß in den von der rechten Linie abweichenden Verfassungen der Ostrakismus besonders zuträglich und gerecht sey, ist klar; vielleicht ist aber auch das klar, daß er nicht schlechthin gerecht. Indessen bei der besten Verfassung erregt es großes Bedenken, nicht in Betreff des Uebermaßes der übrigen Güter, wie Stärke und Reichthum und Volksgunst, sondern was, wenn einer sich in Beziehung auf Tugend auszeichnet, zu thun. Denn es läßt sich wohl nicht behaupten, daß man einen solchen vertreiben

und entfernen müsse. Aber auch nicht herrschen kann man über einen solchen. Denn das wäre gerade so, wie wenn man, um die Herrschaft zu theilen, über den Zeus herrschen wollte. Es bleibt also nur übrig, was das Natürlichste zu seyn scheint, daß alle einem solchen gerne gehorchen, so daß solche in den Städten immerwährende Könige sind.

So weit Aristoteles, dessen angeführte Sätze, sobald man sie unter dem erwähnten Gesichtspunkt betrachtet, jedem in der Beziehung, die sie hierher haben, von selbst einleuchten werden, ohne daß es nöthig wäre, auch noch ein Wort hinzuzufügen. Wir haben diese Sätze in drei Gruppen theilen zu müssen geglaubt, und wollen uns jetzt nur noch erlauben, bei jedem derselben die Fäden anzuknüpfen, die uns bereits in die Hand gelegt sind.

Zu 1.

Es ist vor allem nicht unbemerkt zu lassen, daß wir die in Frage stehende christologische Beziehung nicht in dem theoretischen Theil der aristotelischen Philosophie suchen dürfen, nicht da, wo man von Alters her am meisten die Verwandtschaft zwischen hellenischer Weisheit und Christenthum suchen zu müssen glaubte, sondern in dem praktischen, und auch da wieder nicht sowohl an dem Orte, der von den praktischen Eigenschaften des Individuums handelt, in der Ethik, als vielmehr da, wo von der ethischen Gemeinschaft die Rede ist, in der Politik. Bekanntlich ist im hellenischen Alterthum die höchste Form der Gemeinschaft der Staat, sofern er, wie A. sagt (L. 1, 1, 8.), das Ziel aller Selbständigkeit in sich hat, und es fragt sich also vor allem danach, wie diese Gemeinschaft entsteht. Dieses Entstehen kann hauptsächlich wieder in dreifachem Sinne genommen werden, indem es entweder a) den äußern Anlaß, oder b) die Ordnung des Zustandekommens, oder c) das innere Lebens-Princip der Gemeinschaft bezeichnen kann. Aristoteles handelt auch von den ersten beiden, doch mehr gelegentlich, das dritte ist ihm die Hauptsache. Was das Erste anbelangt, so läßt sich A. nicht einmal darauf ein, weitläufig auseinanderzusetzen, wie die Noth,

das Bedürfniß den Menschen zur Gemeinschaft treibe, ein Satz, den spätere Staats-Philosophen, wie namentlich Spinoza, Hobbes ꝛc. zur Hauptsache gemacht, und damit ihrem ganzen System das unterscheidende Gepräge gegeben haben. A. sagt zwar, daß das vereinigt werden müsse, was nicht ohne einander seyn könne (L. 1, 1, 4.), allein damit ist's auch genug; nun nennt er den Menschen das *πολιτικὸν ζῶον* (5, 9.), und erklärt mit durchschneidendem Nachdruck, der Mensch habe *φρόνησις* und *ἀρετὴ* zum Staat, und der, welcher den Staat nicht bedürfe, sey entweder Thier oder Gott (§. 12.), und die Hauptsache ist, daß ein Schutz- und Trutz-Bündniß noch kein Staat ist, sondern daß es hier auf die Förderung des *εὖ ζῆν* ankommt, *ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους* (L. 3, 5, 10—15.).

Was das Zweite anbelangt, dasjenige, wodurch der Staat geordnet wird, so versteht sich, daß dies auch dem A. das Gesetz ist. Allein auch dieses Gesetz ist ihm nicht die Hauptsache (*τὸ κύριον τῆς πόλεως*), denn es ist von Menschen gemacht (L. 3, 6, 1—3.), und so erscheint ihm als der Hauptpunkt, auf den in seiner Untersuchung alles ankommt, das Dritte, das Lebens-Princip des Staates.

Das Gerechte, sagt er, sey das Ziel aller politischen Kunst (L. 3, 7, 1.), und darnach wird sich schon bemessen, wo er das Lebens-Prinzip des Staats sucht, und daß, so sehr er sich sträubt, der Ideolog zu seyn, der Platon war, er doch sich von ihm nur dadurch unterscheidet, daß er die Idee concreter faßt, sie verkörpert, und ihr gleichsam Fleisch und Blut giebt. — Das, was durch Denken eine Voraussicht hat, ist von Natur herrschend und gebietend (L. 1, 1, 4.), und wenn es solche gäbe, die so viel sich auszeichneten, auch nur dem Leibe nach, wie die Bilder der Götter, so wäre es billig, daß diesen alle andern dienten; um wievielmehr, wenn dieser Unterschied in Beziehung auf die Seele stattfindet (L. 1, 2, 16—18.). Sonach ist dem A. das Lebens-Princip der ethischen Gemeinschaft das in einzelnen Persönlichkeiten lebendig gewordene Gerechte. Nicht abstracte Kategorieen, wie die der Gleichheit (L. 3, 7, 1.), können die Stelle vertreten,

sie dienen bloß als formales Princip, um das Verhältniß derer zu regeln, die einander gleich sind. Aber A. erkennt an, und dies ist für unsern Gesichtspunkt die Hauptsache, daß es auch Individuen gebe, die den übrigen nicht gleich sind, und zwar ist diese Ungleichheit, wie sie hier angenommen wird, nicht eine auf untergeordnete und kleinere Differenzpunkte sich beziehende, sondern sie geht nach der Ansicht des A. ausdrücklich auf Gattung und Vermögen (γένος καὶ δύναμις). Für die kleinern Unterschiede, wie sie durchaus zwischen allen Indivituen vorkommen müssen und ihre Individualität mitbedingen, sofern es keine zwei giebt, die sich durchaus gleich sind, — für sie dient eben das Gesetz als das Ausgleichende, das Gleichmachende. Es hebt das Geringere herauf, giebt ihm den Berg des Gesetzes, der damit für dasselbe eine Befreiung, ein Schutz ist; und es demüthigt das Vermögendere, und bewirkt für dasselbe zunächst eine Beschränkung, die aber dennoch eine heilsame ist, sofern sie ihm gegenüber der Menge, den vielen, zum Schutz dient. Allein das ist hier die Hauptsache, daß neben solchen Menschen, deren Unterschiede so durch das Gesetz ausgeglichen worden, auch solche wenigstens als möglich angenommen werden, die zu dem Gesetz außer Verhältniß stehen, sofern sie selbst mehr Vollkommenheit in sich haben, als das Gesetz, und zwar wird diese Vollkommenheit ausdrücklich nicht bloß auf die φρόνησις bezogen, auf ein bloßes Wissen, eine bloße Geschicklichkeit, sondern ebenso auf die ἀρετὴ, die praktische Vollkommenheit. Sie sind nicht Ausnahmen vom Gesetz, sie nehmen für sich keine Ungebundenheit der Begierden auf Kosten der Vernunft in Anspruch, wie dies in dem Wesen des Tyrannen liegt, sondern im Gegentheil ist der Ueberschuß bei ihnen in der Vernunft. Sie schließen das Gesetz in sich, haben aber noch mehr Inhalt desselben Wesens, und überragen dadurch das Gesetz, so daß es lächerlich wäre, für sie ein Gesetz geben zu wollen.

Zu 2.

Aber wie steht es nun um das Gesetz? Dieser Begriff muß doch noch etwas näher betrachtet werden. Das griechische

Wort νόμος legt diesem Begriff eine Beschränkung auf, von welcher er bei uns, die wir ihn hauptsächlich aus dem A. T. geschöpft haben, befreit ist, welche aber betrachtet seyn will, um den Griechen hier ganz zu verstehen und keine Verwirrung anzurichten. Gesetz ist in griechischem Sinne das, was in dem Gemeinwesen jedem das Seinige zutheilt (νέμει), und zwar gleichmäßig (τὸ ἀνὰ μέρος τοίνυν ὡσαύτως, τῦτο δ᾽ ἤδη νόμος. ἡ γὰρ τάξις νόμος. Polit. 13, 16.) und nach einem gemeinsamen, entweder vorausgesetzten oder wirklich zu Stande gebrachten Pact, *) so daß dem νόμος entgegengesetzt ist die βία, der Zwang, und unter diesem nach Xenophon verstanden wird, wenn der Höhere den Niedrigern ohne dessen Einwilligung verpflichtet, zu thun, was ihm gutdünkt (ὅταν ὁ κρείττων τὸν ἥττω μὴ πείσας, ἀλλὰ βιασάμενος ἀναγκάσῃ ποιεῖν ὅτι ἂν αὐτῷ δοκῇ. Memor. L. 1, 2, 44.). Auf diesen Begriff von Gesetz stützt sich auch ganz A., wenn er behauptet, in dem Gesetze könne nicht die Staatsgewalt ruhen (L. 3, 6.), und das Gerechte sey etwas Gleiches (δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι. Pol. L. 3, 7. coll. L. 5, 1.). Zwar würde man, wenn auch unter Gesetz das jedem Zugetheilte zu denken ist, sich irren, wenn man darunter etwa, worauf der Ausdruck zunächst führen könnte, bloß das jedem Einzelnen zukommende Recht verstehen wollte. Vielmehr hat A. sowohl in der Politik, als in seinen andern ethischen Schriften mit Bestimmtheit ausgesprochen, daß das Gesetz das jedem an Recht wie Pflicht Zukommende feststelle (Polit. L. 1, 1. νομοθετῦσα (ἐπιστήμη) τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπεχεσθαι. L. 4, 1. Eth. Nicom. L. 5, 3. u. L. 5, 2, 10. καθ᾽ ἑκάστην γὰρ ἀρετὴν προστάττει ζῆν, καὶ καθ᾽ ἑκάστην μοχθηρίαν κωλύει ὁ νόμος.). Doch herrscht unstreitig die erstere Betrachtung in der Politik vor, was namentlich aus den Stellen erhellt, die den eigentlichen Zweck der Gesetze besprechen (L. 2, 3.), als welcher hauptsächlich die gleiche Vertheilung der Güter und der Antheil an dem ἄρχειν angegeben wird. Jedenfalls wird auch das, was dem

*) Darauf deutet auch hin Rhet. L. 1, 13.

Einzelnen zu leisten durch das Gesetz auferlegt ist, als sein Beitrag angesehen, den er zur Verwirklichung der höchsten ethischen Gemeinschaft, welche ihm der Staat darstellt, liefert. So wird auch klar, wie der beschränkte Begriff des Gesetzes in Zusammenhang steht mit jener Beschränkung der ethischen Gemeinschaft. Wäre dem A. der Begriff der Menschheit aufgegangen, wie der des Staates, so hätte auch das Gesetz für den ἄνθρωπος ein ganz anderes werden müssen, als für den πολίτης. So aber kann bei ihm von einer Erfüllung des Gesetzes nicht die Rede werden, sondern nur von einem Anspruch an den Staat sowohl leidender als thätiger Art, der durch das Gesetz regulirt wird.

Durch das vorhin geschilderte Individuum wird das Gesetz gefährdet, es wird vernichtet, indem es in seiner Anwendung auf diesen Einzelnen, welchem nicht das Gleiche zugeschieden werden kann, in einen Widerspruch mit sich selbst verwickelt wird. Was bleibt übrig? Es ist ein Kampf des Gesetzes in seiner Allgemeinheit und des Individuums; das Eine muß weichen. Deswegen, sagt A., sey dem Ostrakismus eine gewisse Berechtigung zuzugestehen. Er hat sich geltend gemacht und wird sich stets geltend machen als der Schutz, als die Selbsthülfe eines sogenannten gesetzlichen Zustandes. So ist er auch von den Juden einst practisch, so theoretisch neustens von Dr. Strauß vollzogen worden. Hat eine gewisse Wirklichkeit eine absolute Geltung, so kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß Verbannung das Loos einer solchen überragenden Persönlichkeit ist, und zwar auf dem Standpunkte jener Absolutheit von Rechts wegen. Es dürfte sich auch fragen, ob A. nicht in den betreffenden Aeußerungen eine scheinbare Rechtfertigung, zugleich aber die schärfste Kritik des gegen Sokrates beobachteten Verfahrens geben wollte, ein Urtheil, wie es bereits von Heraklit auf seinen direkten Ausdruck gebracht wäre, wenn er sagt, die erwachsenen Ephesier sollten alle sterben, die unerwachsenen die Stadt verlassen, weil sie den Tüchtigsten unter ihnen, den Hermodoros, vertrieben hätten aus dem Grunde: unter uns sey nicht ein Einzelner der Tüchtigste; giebt es einen solchen, so sey er es anderswo und bei anderen

(Diog. Laert. L. 9, 2.). Das ist die aufrichtige Kanonisirung der Mittelmäßigkeit, deren schärfste Consequenzen Knipperdolling gezogen hat, indem er in Münster die Spitzen der Thürme abtragen ließ. Gilt sie, so wird natürlich dadurch das ethische Gemeinwesen in seiner Mittelmäßigkeit versteinert, und A. sagt gewiß auch ganz richtig, daß der Ostrakismus so nicht bloß das Verfahren der Demokratieen, sondern ebenso der Oligarchieen und Alleinherrschaften sey. Der Unterschied beruht nur darin, welchem Moment der Wirklichkeit absolute Geltung gegeben wird, in der Demokratie der abstracten Gleichheit der vielen Eins, in einer anderen Staatsform einem gewissen Statut, in der dritten der Willkür eines Einzelnen. Der theoretische Ostrakismus aber wird im Allgemeinen nothwendig einem gewissen unkritischen Philisterthum, einer zu Leder gegerbten Reflexion angehören, und es ist daher auch wohl begreiflich, wie sich gerade in demselben Princip die beschränkteste politische Stabilität und die ausschweifendste religiöse Destructions-Manier vereinigt. Ein solches Princip, sofern man ihm diesen Namen zulassen will, hat eigentlich den Begriff des sittlichen Individuums, noch mehr den der sittlichen Gemeinschaft völlig außer sich. Seine Wahrheit geht nicht über den logischen Satz der Identität, oder den mathematisch-arithmetischen der Gleichheit hinaus.

Zu 3.

Das negative Verhalten gegen die Christologie, der christologische Ostrakismus hat, wie wir gesehen haben, seine Voraussetzung in der Absolutheit eines bestimmten Wirklichen, sey dieses nun, wie in der Demokratie ein lebendiges, die absolute Gleichheit der vielen Einzelnen, oder sey es in einer andern Form menschlicher Gemeinschaft ein unlebendiges Statut einer einzelnen Reflexion. Aber nun fragt sich, ob diese Absolutheit mehr sey, als eine bloß behauptete. A. leugnet dies mit Entschiedenheit, und nähert sich damit dem positiven Verhältniß zur Christologie. Er durchbricht die Schranke, in welche ihn ein zu enger Begriff des νόμος bannen will, und macht auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liege, das Gerechte zum Princip des Staats

zu machen, und doch den Gerechten aus dem Staat zu verbannen. Aber wenn dies nicht geschehe, wenn ein solcher im Staat bleibe, so könne doch nicht eine andere Macht über ihm seyn, selbst das Gesetz nicht, da er nach der Voraussetzung das Gerechte mehr in sich habe, als selbst das Gesetz. Das allein Angemessene ist also, daß ein solcher selbst herrsche und im ethischen Gemeinwesen ewiger König sey. Dies ist die einzig mögliche Auflösung des obigen Widerspruchs, und es wird dadurch auch nichts weniger als die Gleichheit, welche das Gesetz herstellen soll, verletzt. Denn einmal muß sich eben darin eine solche Persönlichkeit als die gerechteste zeigen, daß sie jedem das ihm Gebührende zutheilt. Sodann ist eben darin zu erkennen, daß jene Gleichheit keine bloß numerische sey, keine Gleichheit der Zahl, so daß allen Einzelnen genau einem so viel als dem andern an Selbständigkeit oder an Theilnahme an der Herrschaft zugemessen werde. Jene Gleichheit ist nur dann eine gerechte, wenn sie jedem nach Verhältniß zutheilt, nach Verhältniß nehmlich ihm Selbständigkeit oder Theilnahme an der Herrschaft zuerkennt, als er das Gerechte in sich verwirklicht hat (L. 3, 7, 7.). Für jene numerische Gleichheit ist das einzige Erhaltungsmittel der Ostrakismus, die Verbannung jeder hervorragenden Persönlichkeit.

Betrachtet man auf diese Weise die aristotelische Ansicht von dem Princip des ethischen Gemeinwesens, so darf wohl zu der früher angenommenen Möglichkeit, daß das Gerechte sich in einzelnen Menschen vollkommner darstelle, jetzt die Erkenntniß von der Nothwendigkeit einer solchen Darstellung hinzugefügt werden. Es wird diesen Heroen von A. die Stellung im ethischen Gemeinwesen gegeben, daß, wo sie mangelten, auch jene Gemeinschaft leiden, wenigstens aufhören müßte, eine lebendige zu seyn. Nur die von der rechten Weise irgend abweichenden Staatsformen bedienen sich für solche Menschen des Ostrakismus, der Staat mit der rechten Anlage hingegen findet Raum in sich, um ihnen die oben bezeichnete Stellung anzuweisen.

Nur zwei Mängel sind es, welche hauptsächlich in der Phi-

losophie des A. übrig bleiben, und zwar für's Erste und vornehmlich, daß das Wesen der Persönlichkeit noch nicht zur Anerkennung gekommen ist. Mehr als einmal streift A. ganz nahe an diesen Begriff, wenn er von dem Verhältniß des gerechten, des durch Einsicht und Tugend überragenden Individuums spricht, und von dem Einfluß und der Bedeutung, die ihm in der Gemeinschaft nothwendig eingeräumt werden müssen. Allein der deutlichste Beweis, wie denn doch die klare und feste Auffassung dieses entscheidenden Begriffs hier noch nicht vollzogen ist, eine Auffassung, die auf den ganzen Gedanken-Zusammenhang eine umgestaltende Wirkung gehabt haben würde, wird da geliefert, wo A. für die relative Berechtigung des Ostrakismus sich erklärt, und zu diesem Behuf sich auch auf den Künstler beruft, der nicht zugeben werde, daß ein noch so schöner Fuß in einem Verhältniß zu dem ganzen Körper stehe, das nicht proportional wäre. Hier zeigt sich unzweideutig, daß A. das Verhältniß des einen Individuums zu dem andern in der Gesellschaft nicht anders aufzufassen weiß, als wie den eines Theils zum andern im Ganzen. Hiermit, mit dieser mechanischen Auffassung, ist ebensowohl der Begriff des persönlichen Individuums, das kraft dieses Begriffs die Allgemeinheit in sich, nicht außer sich trägt, als auch die Genesis der Person und der Einfluß derselben auf die Bildung eines Zusammenhangs der Individuen völlig mißkannt.*) Daher kommt es denn auch, daß A. die politische Selbständigkeit, die principale Eigenschaft des πολίτης als solchen, das, was ihn zum πολίτης macht und die höhere oder niedere Stufe seiner Freiheit bedingt, in dem Maaß seines unmittelbaren Antheils an dem ἄρχειν sieht. Von einer idealen Einheit, wie sie auf der persönlichen, Gemeinschaft bildenden Verknüpfung der Individuen beruht, finden sich hier kaum verlorene Spuren.

An diesen ersten Mangel schließt sich ganz nahe an der zweite, daß der Staat als die höchste Form der ethischen Gemeinschaft gilt. Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, wie

---

*) Vergl. des Verf. specul. Kritik S. 286. ꝛc.

überhaupt dieser Particularismus mit der ganzen Stellung des Alterthums zusammenhängt, wie er eigentlich dessen unterscheidenden Character ausmacht. Aber das muß hier besonders ausgesprochen werden, wie der Begriff der Persönlichkeit und der des ethischen Gemeinwesens sich gegenseitig bedingen, wie das, daß der Begriff der Persönlichkeit nicht vollendet ist, auch den Begriff des ethischen Gemeinwesens in einer unvollendeten Form erhält, und wie umgekehrt der Particularismus des letztern es nicht zu der concreten Allgemeinheit kommen läßt, welche der erstere Begriff für seine Vollendung schlechterdings erfordert. Der Begriff der Menschheit bildete sich da erst aus, als der Mensch, des Menschen Sohn, in die Welt getreten war, und des Menschen Sohn wurde und wird in dem Maaße begriffen, als der Begriff der Menschheit klar geworden. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie das Alterthum hinanringt zu diesem letztern, wie ihm der Name gleichsam auf den Lippen schwebt, ohne daß es aber vermöchte ihn auszusprechen. Cicero, bei dem die deutlichsten Spuren vorkommen, wenn er z. B. sagt: universus hic mundus una civitas est communis deorum atque hominum existimanda (de legg. 1, 6.), oder: profectus a caritate domesticorum ac suorum serpit homo longius et se implicat primum civium deinde mortalium societate omnium (de fin. 2, 14, 45.) u. a., — Cicero hat diese Ideen doch offenbar aus dem Studium der Griechen gewonnen, und etwa nur in der Anschauung des orbis Romanus zu höherer Klarheit erhoben. Weissagt ja doch der Stoiker Zeno in seinem Werke *περὶ πολιτείας* als das letzte Ziel, daß die Menschen nicht mehr nach Städten und Völkern getheilt werden sollen, *εἷς δὲ βίος καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμȣ νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης*. (Plut. de fort. Alex. c. b.).

Es sey uns darum vergönnt, mit einer einzigen Bemerkung über den Gang der Philosophie diese unsre Chrie zu schließen. Wenn des Räthsels Lösung der Mensch ist, so kann es keine Philosophie, die diesen Namen verdient, geben, welche abstract theoretisch bleiben, nur Wissenschaftslehre seyn wollte. Wenn die Philosophie aber eine praktische seyn will, so muß sie sich zu

einer Philosophie der Geschichte ausbilden, und wenn es eine Philosophie der Geschichte geben soll, so muß sie in die nächste Beziehung treten mit der Christologie. Die Richtung, welche den Propheten das intuitive, wies den griechischen Philosophen das dialektische Denken an.

Zur Religionsphilosophie.

II. Auffassung des Verhältnisses von Religion und Philosophie bei Hegel, Schleiermacher, Herbart und ihren Nachfolgern.

Von **H. Ulrici.**

Hegel führte, wie in vielen Punkten, so auch hier, nur den in unserm ersten Artikel dargelegten Grundgedanken Schelling's aus, indem er ihn aus der Wolkenhöhe der intellektuellen Anschauung auf den festen Boden bestimmter, deducirbarer, dem wissenschaftlichen Urtheil unterworfener Begriffe zurückführte, und ihm die vornehme esoterische Exclusivität abstreifte. Damit modificirte er ihn allerdings so bedeutend, daß Schelling später ihn nicht als den seinigen anerkennen mochte. Dennoch ist es im Wesentlichen derselbe Grundgedanke. Abgesehen von dem Begriffe des Absoluten, das auch nach Hegel die absolute, nur in sich thätige, ewig sich selbst dirimirende und die Gegensätze zur Einheit ihrer selbst vermittelnde, und damit zum Bewußtseyn ihrer selbst sich erhebende Identität ist, faßt Hegel die Religion ebenfalls nur als die Uebergangsstufe zur Philosophie. Die Philosophie ist auch ihm absolutes Wissen, absolute Erkenntniß des Absoluten, nur daß sie dieses Wissen nicht unmittelbar (in der Schelling'schen intellektuellen Anschauung) besitzt, sondern es wissenschaftlich zu entwickeln, in seiner Wahrheit darzulegen, das gemeine Bewußtseyn zu ihm zu erheben hat. Die Form dieser wissenschaftlichen Entwickelung ist die s. g. dialektische Methode. Aber sie ist nicht bloß die Form der Wissenschaft, des erkennenden menschlichen Denkens, sondern zugleich die Form der Sache

selbst, weil die Form des Begriffs, der die Sache selbst ist, — somit die Entwickelungsform des Absoluten, das selbst wesentlich „Proceß“ (Entwickelung) und ebenso wesentlich der absolute Begriff ist, also die Form dieses Processes, die Thätigkeitsweise, in der das Absolute, sich in sich dirimirend und die Gegensätze in sich vermittelnd, sich zum Bewußtseyn seiner selbst erhebt und als absoluten Geist verwirklicht. Die Philosophie in ihrer historischen Entwickelung ist demgemäß nur der Reflex dieser Selbstentwickelung des Absoluten im menschlichen Geiste, — „die Weltgeschichte ist zugleich Gottes Geschichte,“ — die Philosophie in ihrer Vollendung (im Hegelschen System) das absolute Sichwissen Gottes im absoluten Wissen des Menschen von Gott, ein Wissen, dessen Inhalt das Absolute als die concrete Identität des göttlichen und menschlichen Geistes ist, das diese Identität als „die Wahrheit“ des einen wie des andern von beiden weiß, und in dem mithin das Selbstbewußtseyn Gottes als dieser Einheit in Eins zusammenfällt mit dem Selbstbewußtseyn des Menschen als derselben Einheit.

Nach dieser Begriffsbestimmung der Philosophie kann der Glaube und die Religion keine andere Stellung erhalten, als die einer untergeordneten Entwickelungsstufe, über die der göttlich-menschliche Geist nothwendig hinwegschreitet zu der höheren Form des philosophischen absoluten Wissens, oder was dasselbe ist, die sich nothwendig aufhebt in die Philosophie als die höchste vollendete Spitze des Processes. Die Religion macht ihrerseits zwar ebenfalls einen Proceß der Entwickelung durch, und es ist specielle Aufgabe der Religionsphilosophie, den (dialektischen) Gang dieser Entwickelung darzulegen. Aber selbst in ihrer höchsten Vollendung, die sie im Christenthum als der „absoluten Religion“ erreicht, hat sie die absolute Wahrheit doch nur „in der Form der Vorstellung.“ Die Vorstellung unterscheidet sich von der religiösen Anschauung (der vorchristlichen Religionen) dadurch, daß die letztere „ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiß, und daher in ihr die Idee in eine Menge von Gestalten zerfällt, in denen sie sich beschränkt und verendlicht.“

Die Vorstellung dagegen „ist das Bild, wie es in die Form der Allgemeinheit des Gedankens erhoben ist, so daß die Eine Grundbestimmung, welche das Wesen des Gegenstandes ausmacht, festgehalten wird und dem vorstellenden Geiste vorschwebt.“ Die Vorstellung verhält sich daher wohl negativ gegen das Sinnliche und Bildliche, aber „darin ist noch nicht enthalten, daß sie sich absolut vom Sinnlichen befreit und dasselbe in vollendeter Weise ideell gesetzt hätte. Dies wird erst im wirklichen Denken erreicht, welches die sinnlichen Bestimmtheiten des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen, zu den inneren Momenten oder zur eignen Bestimmtheit der Idee erhebt. Da die Vorstellung diese concrete Erhebung des Sinnlichen zum Allgemeinen nicht ist, so heißt ihr negatives Verhalten gegen das Sinnliche nichts andres als: sie ist von demselben nicht wahrhaft befreit, sie ist mit ihm noch wesentlich verwickelt, und sie bedarf desselben und dieses Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu seyn.“ Und da das Allgemeine, dessen sie sich bewußt ist, „nur die abstrakte Allgemeinheit des Gegenstandes, nur das unbestimmte Wesen oder das Ohngefähr desselben ist, so bedarf sie wiederum des Sinnlich-bestimmten, Bildlichen, um dies Unbestimmte, Ohngefähre zu bestimmen“ (Religionsphilos. I., 137 f.). An einem andern Orte bezeichnet Hegel die Art, wie die religiöse Vorstellung den Inhalt fasse, näher dahin, daß sie „den Momenten des Inhalts Selbständigkeit gebe, und sie gegen einander zu Voraussetzungen und aufeinanderfolgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhange des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen mache, während andererseits solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus auch aufgehoben werde“ (Encyklop. §. 565.). Diese Verselbständigung der Momente des Inhalts (der Idee des absoluten Geistes) ist also das Sinnliche, Bildliche, das dem Inhalte der Religion noch anklebt, und gegen das sie sich zwar im Glauben und in der Andacht zugleich negativ verhält, von dem sie aber nicht loskommen kann, weil ihr sonst der Inhalt in abstrak-

ter Unbestimmtheit, im bloßen Ohngefähr der Auffassung, entschwindet.

Hegel giebt sich zwar alle Mühe, troß der unadäquaten Form der Vorstellung, in der die Religion den Inhalt besitzt, doch die Wahrheit ihres Inhalts zu retten. Aber dies ist nur eine liebenswürdige Inconsequenz seines religiösen Gemüths, seines christlichen Bewußtseyns. In Wahrheit widerspricht es aller Logik wie seinen eignen Principien, daß derselbe Eine Inhalt in verschiedenen Formen sich manifestiren könne: mit der wirklichen Verschiedenheit der Form — wenn sie nicht bloß eine scheinbare, rein äußerliche ist — ist nothwendig zugleich eine Verschiedenheit des Inhalts gesetzt. Durch die Abstreifung der Form der Vorstellung wird daher nothwendig der Inhalt nicht bloß einer äußerlichen Hülle entkleidet, sondern ihm selbst eine andere Bestimmtheit gegeben. Hegel erklärt im Folgenden selbst, daß unter jenen Voraussetzungen und aufeinanderfolgenden Erscheinungen, zu denen die Religion die Momente des absoluten Inhalts verselbständige, die s. g. immanente Trinität als Voraussetzung der geoffenbarten, Gott in seinem abstrakten Fürsichseyn als Voraussetzung der Weltschöpfung, die Menschwerdung Gottes in Christo als Folge der Weltschöpfung und der menschlichen Sündhaftigkeit, und die Ausgießung des h. Geistes als Folge der Menschwerdung zu verstehen sey. Für die Form des Begriffs, im philosophischen Wissen, wie es das Hegel'sche System darlegt, fallen alle diese Folgen und Voraussetzungen hinweg. Darnach ist Gott „in seinem An- und Fürsichseyn, wie er vor Erschaffung der Welt und des endlichen Geistes ist“, nur die logische absolute Idee. Diese aber entläßt unmittelbar sich selbst als Natur, um aus letzterer im menschlichen Geiste, in der Erhebung desselben zu jenem Bewußtseyn seiner Einheit mit den göttlichen, zu sich selbst zurückzukehren, womit sie zugleich, eben in jenem Selbstbewußtseyn des Menschen, sich selbst als absoluten Geist faßt. Dieser Proceß ist aber kein äußeres „Geschehen nach endlichen Reflexionsbestimmungen“, sondern der immanente, ewige, unendliche Proceß der Selbstverwirklichung des Absoluten. Es ist da-

her die Philosophie, welche (nach §. 571. der Encykl.) die Entfaltung der absoluten Idee „aus dem Auseinandertreten und zeitlichem und äußerlichem Aufeinanderfolgen jener concreten Gestalten der Vorstellung, in ihrem Resultate, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, zu immanenter Einfachheit zusammennimmt", und die ganze Entfaltung vielmehr als den „untrennbaren Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst" weiß. Das heißt: die Philosophie hebt die Vorstellung jenes äußerlichen Auseinandertretens und Aufeinanderfolgens der Momente auf, sie streift dem Inhalt dieses Aeußerliche, Sinnliche, Bildliche, das ihm in der Religion noch anklebt, ab, und faßt ihn in seiner wahren Form, im untrennbaren (begrifflichen) Zusammenhang seiner Momente als den allgemeinen, ewigen, nur „in sich selbst" sich unterscheidenden und sich mit sich vermittelnden Geist. — Daß damit zugleich die Religion selbst aufgehoben, oder was dasselbe ist, mit dem Uebergehen der Vorstellung in den Begriff sich selber in die Philosophie aufhebt, ist so einleuchtend, daß sie kein Drehen und Wenden der Begriffe, keine subjektive Versicherung des Philosophen vor diesem Schicksal zu schützen vermag.

Auch die Hegel'sche Begriffsbestimmung der Philosophie absorbirt mithin die Religion in die Philosophie; auch das Hegel'sche System kann das Bestehen der Religion nur anerkennen, sofern es ein Sichaufheben, ein Vergehen ist, d. h. auch das Hegel'sche System negirt eben damit, daß es sich selbst als die Entwickelung des absoluten Wissens faßt, principiell und von vornherein die Religion, und was es als Religionsphilosophie bezeichnet, kann nichts andres seyn und ist in Wahrheit nichts andres, als die Entwickelung dieser Negation, die Aufhebung der Religion.

Eben so klar aber ist, daß die bestehende Religion in derjenigen Begriffsbestimmung, die Hegel ihrem Wesen giebt, sich selbst nicht wiedererkennen kann. Sie wird mit Recht leugnen, daß sie ihren Inhalt nur in der Form der Vorstellung habe. Sie

wird dagegen behaupten, daß ihr und ihrem Inhalt die Form der Vorstellung vielmehr eben so gleichgültig sey, als die Form des Begriffs, weil ihr Inhalt überhaupt in keiner Form der menschlichen Erkenntniß völlig aufgehe. Sie wird protestiren gegen die Identification ihres Gottes mit der Hegel'schen absoluten Idee; sie wird behaupten, daß ihr Gott nichts zu schaffen habe mit jener Form des Begriffs, kraft deren die Idee sich in sich selbst dirimire und mit sich selbst vermittele, ja daß nicht einmal jener angebliche Inhalt ihres Glaubens, wie ihn Hegel beschreibe, richtig aufgefaßt sey. Kurz, sie wird entschieden leugnen, daß es Hegeln gelungen sey, das Verhältniß von Glauben und Wissen, Grund und Wesen ihrer selbst zu begreifen.

Vom Glauben handelt Hegel in der ersten Ausgabe der Encyklopädie gar nicht. Erst in der zweiten findet sich (§. 555.) die Erklärung: „Das subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substanzielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objektiven Wahrheit ist." Die dritte Ausgabe wiederholt diese Worte unverändert. Sonach ist der Glaube die unmittelbare substanzielle Einheit, von welcher das subjektive Bewußtseyn des absoluten Geistes, sofern es wesentlich Proceß ist, ausgeht, und welche — da der absolute Geist als „die Eine und allgemeine Substanz in sich und in ein Wissen, für das sie als solche ist, sich urtheilt," welches Wissen das menschliche Wissen ist, — im menschlichen Geiste sich bezeugt, oder was dasselbe ist, welche als die unmittelbare Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes durch letzteren selbst bezeugt, in ihm zum Glauben, zur Gewißheit der absoluten Wahrheit wird. Diese unmittelbare substanzielle Einheit des absoluten Bewußtseyns geht dann selbst wiederum in den Proceß der Entwickelung ein, und in diesem Processe eben erhebt sich der Glaube durch die Formen der Anschauung und der Vorstellung hindurch zur Form des Begriffs, und damit sich selbst zum absoluten Wissen, in welchem die Entfaltung (Diremtion) zur concreten, vermittelten Einheit sich wieder zusammennimmt. Diese unmittel-

bare, substanzielle Einheit ist nun aber offenbar dasselbe mit dem Gefühl, das Hegel wiederholentlich als „die unmittelbare Einheit des Bewußtseyns" definirt. Die Begriffsbestimmung des Glaubens in der zweiten Ausgabe der Encyklopädie dürfte daher wohl erst durch den Einfluß Schleiermacher's sich Eingang verschafft haben. Er bekanntlich war es, der mit fast allgemeiner Zustimmung dem Glauben und der Religion in der Sphäre des Gefühls ihre Stätte anwies. Damit wollen wir indeß keinesweges gesagt haben, daß Hegel ein Plagiat an einem Schleiermacher'schen Gedanken begangen. Vielmehr wird sich aus dem Folgenden von selbst ergeben, wie sehr die Hegel'sche Begriffsbestimmung von den Schleiermacher'schen Erklärungen über das Wesen des religiösen Gefühls und des Glaubens abweicht.

Schleiermacher hat das große Verdienst, zuerst das Gebiet des Glaubens, der Religion und Theologie von dem der Philosophie bestimmt abgegränzt, oder doch den Versuch einer solchen Abgränzung gemacht zu haben. Er sucht zunächst Zweck und Aufgabe der Philosophie zu bestimmen, und geht dabei von dem Begriffe des Wissens aus. Daß wir wissen, was Wissen sey, ist ihm „innere Thatsache", gegen die kein Skepticismus aufkommen könne, da auch der Skeptiker, indem er dem menschlichen Geiste das Wissen abspreche, gerade damit zugleich den Begriff des Wissens zu haben selbst behaupte. Diesem seinen Begriffe nach sey nun das Wissen immer ein Denken, aber nicht jedes Denken ein Wissen, sondern nur dasjenige, von welchem angenommen werde, daß es 1) von allen Denkfähigen nothwendig auf dieselbe Weise producirt werde, und daß 2) sein Inhalt (das Gedachte) einem Seyn entspreche. Zum Wissen gehöre also zwar, daß Jeder, wiefern er seiner eignen Ueberzeugung nach weiß, auch die Ueberzeugung habe, daß über denselben Gegenstand jeder Mensch das Gleiche denken müsse, und daß er jeden in dem Maße, als er sich mit ihm verständige, nöthigen könne, über denselben Gegenstand so und nicht anders zu denken. Allein da es mit dem Nöthigen bisher noch Keinem gelungen sey, da vielmehr die mannichfaltigen philosophischen Sy-

steme es stets nur zu einer beschränkten Gültigkeit in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Kreise gebracht haben, so will Schl. die Philosophie überhaupt nicht als Wissenschaft oder Wissenschaftslehre, sondern nur als „Kunstlehre“ vortragen, als Kunst nämlich, die beiden Elemente, wodurch ein Denken zum Wissen werde, in die realen Denkakte einzubilden. Denn das Philosophiren überhaupt bestehe wesentlich darin, „den innern Zusammenhang alles Wissens zu machen.“ Mithin hange jedes einzelne Wissen auf zwiefache Weise von der Philosophie ab: einmal inwiefern es sich auf ein früheres Wissen beziehe, und also nur durch die Verknüpfung mit diesem ein Wissen sey; sodann, inwiefern es sich auf einen Gegenstand beziehe, und somit den innersten Gründen des Wissens und seines Zusammenhangs mit dem Seyn unterworfen sey. Sey das, was ein Denken zum Wissen mache, eben nur diese Correspondenz mit dem ihm entsprechenden Seyn, und daß es geworden sey im Zusammenhang mit dem früheren nach den Regeln der Verknüpfung, so sey mit dem Wissenstriebe, dem Wissenwollen, nothwendig auch die Richtung da, jene beiden Elemente jedem einzelnen Denken einzubilden, und in dem Maaße, als uns unser Handeln mit dieser Tendenz klar seyn solle, müsse es auch ein sicheres, geregeltes Verfahren zur Verwirklichung derselben geben. Dies Verfahren, zur Theorie erhoben, sey das Wesen der Dialektik, der ersten, Grundlegenden Disciplin der Philosophie. Sie sey also Theorie der wissenschaftlichen Construction, aber der Construction des r e a l e n Wissens. Und da zu diesem Wissen auch wesentlich die Identität der Ueberzeugung aller Wissenden gehöre, diese Identität also in der Construction des Wissens mit zu produciren sey, so sey die Dialektik zugleich Kunst des Gedankenwechsels von einer Differenz des Denkens aus bis zur Uebereinstimmung im Denken, oder Kunst, mit einem Andern in einer regelmäßigen Construction der Gedanken zu bleiben, kurz, Kunst ein Gespräch zu führen und zu leiten. Indessen sey sie eben nur die Theorie des Verfahrens, durch das man zum realen Wissen gelange, keineswegs das reale Wissen oder dessen Construction selber, und lehre daher

auch keineswegs, ob eine Behauptung wahr sey, d. h. dem Seyn entspreche, sondern nur, welchen wissenschaftlichen Werth jede habe (Dialektik S. 3. 6. 10 ff. 17 ff. 39. 43. 371 ff.).

Nach dieser Begriffsbestimmung der Dialektik scheint es, als wolle Schleiermacher die ganze bisherige Stellung der Philosophie verrücken und sie aus dem Gebiete der Wissenschaft in das der Kunst hinüberpflanzen. Denn lehrt die Dialektik zunächst das Kunstverfahren, durch das man zum realen Wissen gelangt, so können die übrigen Disciplinen offenbar nur die Aufgabe haben, dies Verfahren auszuführen, und würden demnach in ihrer Gesammtheit nur die Kunst seyn, mittelst jenes Verfahrens das reale Wissen wirklich zu construiren. Allein wir dürfen es mit dem Ausdruck „Kunstlehre" nicht so genau nehmen. Schleiermacher erkennt selbst an, — was in der That von selbst einleuchtet, — daß in der künstlerischen Anweisung zur Construction des Wissens letzteres selbst mit construirt werde, und daß die Regeln und Gesetze der Construction eben nur die Gesetze des zu Construirenden selbst seyen, also auch das Wissen selbst darstellen als ein gesetzmäßig entstehendes, sich selbst entwickelndes und gliederndes, organisches Ganzes, womit dann auch jedes einzelne gegebene Wissen auf seinen Werth im Zusammenhange des Ganzen zurückgeführt sey. Die Erforschung, Erkenntniß und Darlegung dieser „Gesetze" des Wissens ist offenbar eine wissenschaftliche Thätigkeit, eine wissenschaftliche Erkenntniß. Und demgemäß behauptet denn auch Schleiermacher selbst, daß die Dialektik in ihrer höchsten Vollendung als Construction des Organismus des Wissens „Wissenschaftslehre" sey. Sie ist in der That ganz dasselbe, was man bisher meist Erkenntnißtheorie genannt hat, nur mit Einschluß der Logik, — d. h. sie ist die wissenschaftliche Darlegung des Grundes und Wesens, der Entstehung und Bildung des Wissens wie der formellen Gesetze und Normen des Denkens, die letzteres zu befolgen hat, um zum Wissen zu werden. Von ihr, als der Wissenschaftslehre, unterscheidet daher Schleiermacher selbst die beiden Grundwissenschaften der Philosophie, die Ethik und die Physik, welche gemäß

der Wissenschaftslehre das Wissen selbst nach Inhalt und Form zu bilden und darzulegen haben.

Demgemäß sucht dann Schl. in der Dialektik zuvörderst die obige Begriffsbestimmung des Wissens, namentlich daß es ein ihm entsprechendes Seyn voraussetze, näher zu begründen. Er bemerkt zunächst, daß in der Gesprächführung ein Andrer außer uns realiter gesetzt sey, da man träumend nicht disputiren könne. Er behauptet aber auch, daß gerade das reine Selbstbewußtseyn, aus dem Fichte seinen einseitigen subjektiven Idealismus abgeleitet habe, vielmehr das Gegentheil beweise. In jedem Denken nämlich werde ein Gedachtes außer dem Denken gesetzt. Denn wenn auch das Gedachte in uns sey, als unser Zustand oder unsere Handlung, so sey es doch immer noch von unserm Denken verschieden, da der Zustand oder die Handlung in uns seyn könne, ohne von uns gedacht zu werden, mithin nur in uns sey nicht sofern wir denken, sondern sofern wir selbst ein Seyn sind. Im Selbstbewußtseyn haben wir das Wissen um unser Seyn nur im Seyn selbst und doch als ein von ihm Verschiedenes; zugleich sey hier Denken und Seyn als gegenseitig durch einander werdend gegeben, indem sie sich in der Reflexion und im Willen gegenseitig bestimmen; mithin könne Niemand glauben, daß beide beziehungslos neben einander hergehen. Er sucht endlich speciell nachzuweisen, daß in Allem und Jedem was Wissen heiße, die intellektuelle Thätigkeit der Vernunft und die sinnliche Thätigkeit des leiblichen Organismus (die Funktionen der Sinne, die Empfindungen, Affektionen) die beiden unzertrennlichen Faktoren seyen. Die Thätigkeit des Organismus sey aber eine Thätigkeit des Seyns, die der Vernunft eine Thätigkeit des Denkens. Selbst die allgemeinsten realen wie formalen Begriffe enthalten noch organische Thätigkeit und organische Elemente, indem sie in ihrer ursprünglichen Entstehung die einzelnen sinnlichen Vorstellungen der unter sie zu subsumirenden Gegenstände und Thätigkeiten zurückrufen; und in dem Maaße, als wir sie nicht so beleben, werde auch nichts wirklich in ihnen gedacht, sondern sie werden nur als Zeichen gebraucht.

Es könne daher wohl ein Wissen geben mit überwiegender Vernunftthätigkeit und anhangender organischer, und dies Wissen könne man Denken oder spekulatives Wissen nennen, aber nie ein Wissen ohne alle organische Thätigkeit. Und eben so gebe es ein Wissen mit überwiegender organischer und bloß anhangender Vernunftthätigkeit, und dies sey das Wahrnehmen oder das empirische Wissen, aber kein Wissen sey ohne alle Vernunftthätigkeit. Alles Wissen entstehe mithin nur durch den perennirenden Proceß der Vermittelung von Seyn und Denken, Natur und Geist, organischer und vernünftiger Thätigkeit, Besondrem und Allgemeinem, Empirischem und Speculativem, — also durch die Vermittelung des Realen und Idealen. Und da diese beiden Faktoren nur zusammen wirken, jeder ohne den andern unwirksam seyn und somit gar nicht vorhanden seyn würde, so sey das Geistige (Ideale) seinem Wesen nach immer schon Einheit des Idealen und Realen nur mit dem Uebergewicht des Idealen, das Natürliche (Reale) dieselbe Einheit nur mit dem Uebergewicht des Realen: — von einem ersten Zusammentreten beider Faktoren könne gar nicht die Rede seyn. Daraus folge dann aber, daß es nur jene zwei Grundwissenschaften geben könne: die Ethik, die vom Idealen (Allgemeinen) ausgehend, das Naturwerden der Vernunft, und die Physik, die vom Realen (Besondern) aus umgekehrt das Vernunftwerden der Natur darzustellen habe, jene mehr speculativ, diese mehr empirisch verfahrend. Beides, Ethisches und Physisches, Speculatives und Empirisches in vollkommener gegenseitiger Durchdringung gedacht, sey die Idee der Weltweisheit, die aber, so lange Physik und Ethik als besondere Wissenschaften bestehen, nie fertig seyn könne, sondern nur das Streben nach völliger Einigung beider sey (Dial. S. 41. 48. 53 f. 57 f. 61 ff. 309 ff. 391. 498. Entwurf eines Syst. d. Sittenl. S. 32 ff.).

Von diesem Begriff des Wissens aus deducirt dann Schl. seine Idee des Absoluten, womit erst die Philosophie eine Beziehung zur Religion gewinnt. Da nämlich sonach das Wissen einerseits dasjenige Denken sey, welches mit dem Seyn über-

einstimme, andrerseits nur Produkt der intellektuellen und organischen Thätigkeit, so müsse dieselbe Uebereinstimmung mit dem Seyn sowohl im Resultate der intellektuellen, wie im Resultate der organischen Funktion gesetzt seyn können. Also müsse auch in der Vernunftthätigkeit unter der Form der Einheit und der durch Entgegensetzung gegliederten, bestimmten Vielheit dasselbe gesetzt seyn können, was in der organischen Thätigkeit als unbestimmte, verworrene Mannichfaltigkeit gesetzt sey. Da nun die Vernunftthätigkeit im Idealen, die organische dagegen im Realen gegründet sey, das Ideale aber sich nur bestimmen lasse als dasjenige, was im Seyn Princip aller intellektuellen, das Reale, was im selben Seyn Princip aller organischen Thätigkeit sey; und da andrerseits dieser höchste Gegensatz, der Alles, worin das System der Gegensätze sich ausdehne, unter sich befasse, die Gränze des Transscendentalen und Immanenten sey, man aber doch bei ihm nicht stehen bleiben könne, ohne ihn zu einem leeren Mysterium zu machen, so müsse er nothwendig von dem Einen Seyn umfaßt seyn und auf dieses zurückführen. Das Transscendentale, worauf man von hier aus komme, sey also die Idee des Seyns an sich als absoluter Einheit, aber unter zwei entgegengesetzten und auf einander sich beziehenden Arten oder Formen, dem Idealen und Realen, als Bedingung der Realität des Wissens (Dial. S. 74 ff. 499. Syst. d. Sittenl. D. 14 ff.).

Nach Schleiermacher ist sonach das Absolute anscheinend dasselbe, was die absolute Indifferenz Schelling's, die absolute Identität Hegel's. Dennoch weicht seine Auffassung wesentlich von der Schelling-Hegel'schen ab. Denn ihm ist das Absolute nicht ein Immanentes, ihm geht das Wissen nicht auf im absoluten Erkennen oder Begreifen des Absoluten; nach ihm bildet vielmehr der höchste Gegensatz des Idealen und Realen „die Gränze" des Transscendentalen und Immanenten, offenbar darum, weil die absolute Einheit oder das Seyn an sich jenseit des Gegensatzes und damit jenseit der beiden Formen des Seyns fällt, in denen allein unser Wissen sich bewegt und die allein in unserm Wissen immanent sind. Ihm ist daher die absolute Ein-

heit ein „Transscendentales", und zwar nicht bloß darum, weil sie über den höchsten Gegensatz, und damit über die Welt (die eben das vollständige „System der Gegensätze" ist), sondern weil sie auch über unser Wissen schlechthin hinausgeht. In der That weist denn auch Schl. im Folgenden weitläuftig nach, daß das Absolute nicht Gegenstand (Inhalt) unseres Wissens, Erkennens, Denkens seyn könne. Denn als Begriff könne die absolute Einheit nicht gefaßt werden, weil sie damit, auch als der aller allgemeinste Begriff, in das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern gestellt würde, dieses aber ein Mannichfaltiges, also Entgegengesetztes einschließe. In ein Urtheil könne sie nicht gebracht werden, weil sie damit in das Verhältniß des Subjects und Prädicats gesetzt würde, dieses aber aus einem Bestimmtgesetzten Andres auf bestimmte Weise ausschließe. In beiden Fällen also würde sie in das Gebiet der Gegensätzlichkeit herabgezogen werden, was ihrem Wesen schlechthin widerspreche. Mithin könne sie auch nicht gewollt werden: denn was weder im Begriff noch im Urtheil zu erfassen sey, könne auch nicht Inhalt des Willens seyn. Für das Wissen und Wollen sey mithin das Absolute in seiner positiven Wesenheit schlechthin unerfaßbar, ein „unvollziehbarer Gedanke", nur die „negative d. i. alles Andre nicht seyende Voraussetzung", der „unfaßbare Grund" unseres Denkens, Wissens, Wollens (Dial. S. 84 ff. 90 ff. 99. 135. 144 f. 427. 517 ff. Syst. d. Sittenl. S. 17.).

Aber was im Wissen (Denken) und Wollen nicht gegeben sey, glaubt Schl. im Gefühle gefunden zu haben. Das Gefühl ist ihm „die Identität des Denkens und Wollens", die sich schon darin offenbare, daß im Leben beständig unser Denken in Wollen, und umgekehrt, übergehe; denn danach sey der Uebergang das aufhörende Denken und anfangende Wollen in Einem, also in ihm beides identisch, da es in Eins zusammenfalle. Dasselbe ergebe sich daraus, daß im Denken das Seyn der Dinge in uns gesetzt sey auf unsere Weise, im Wollen dagegen unser Seyn in die Dinge gesetzt, ebenfalls auf unsere Weise. Sofern also nicht mehr das Seyn der Dinge in uns gesetzt werde, werde

unser Seyn in die Dinge gesetzt. Aber unser Seyn sey das Setzende, und dieses bleibe im Nullpunkt übrig: also unser Seyn als setzend in der Indifferenz beider Formen, des Denkens und Wollens. Dieses sey das unmittelbare Selbstbewußtseyn oder das Gefühl, verschieden von dem reflektirten Selbstbewußtseyn oder dem Ich, welches die Identität des Subjekts in der Differenz der Momente aussage, und also auf dem vermittelnden Zusammenfassen der Momente beruhe; verschieden aber auch von der Empfindung, welche das Subjektive, Persönliche sey im einzelnen bestimmten Momente, also mittelst der Affektion gesetzt und daher nicht die Identität von Denken und Wollen, sondern vielmehr keines von beiden. Im Gefühle dagegen seyen wir uns selbst die Einheit des denkend-wollenden und wollend-denkenden Seyns, zwar irgendwie, aber gleichviel wie bestimmt. In ihm also haben wir die Analogie mit dem transscendentalen Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze, und zwar nicht bloß im Uebergange, sondern (sofern Denken stets auch Wollen sey, und umgekehrt) in jedem Momente, sey er auch vorherrschend denkend oder wollend. Diese Aufhebung der Gegensätze könnte nun aber freilich nicht unser Bewußtseyn seyn, wenn wir uns selbst darin nicht zugleich ein bedingtes und bestimmtes wären. Ein solches werden wir uns darin allerdings, nur nicht durch Etwas selbst im Gegensatze Begriffenes (denn sonst wären darin die Gegensätze nicht aufgehoben), sondern durch Dasjenige, worin allein das Denkend-wollende und Wollend-denkende mit seiner Beziehung auf alles Uebrige Eins seyn kann, — also durch den transscendentalen Grund selbst. Diese transscendentale Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseyns durch das Transscendentale selbst, durch das höchste Wesen, sey das religiöse Gefühl, das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit. Denn in ihm sey auch das Seyn der Dinge als wirkendes und leidendes mitgesetzt (mitbedingt durch das Absolute), und darum identificiren wir uns in ihm mit dem Seyn der Dinge und dieses mit uns. Somit aber sey dies Gefühl zugleich Bedingtheit

alles in den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochtenen Seyns, also allgemeines Abhängigkeitsgefühl. — Demgemäß nun aber könne dies religiöse Gefühl niemals durch das Denken oder Wollen, also auch die Religion niemals durch die Philosophie oder Sittlichkeit ersetzt werden. Denn es bilde ja gerade die Ergänzung zu dem, was im Denken und Wollen vermißt werde. Umgekehrt aber könne auch die speculative Thätigkeit, die Philosophie, nicht entbehrt werden. Vielmehr sey Eines so nothwendig wie das Andre, Keines von beiden habe den Primat über das Andre. Denn Jedes sey unvollkommen, nur nach einer andern Seite hin. Die Philosophie könne das Absolute weder im Begriff noch im Urtheil erfassen, und somit überhaupt nicht im Gedanken vollziehen; sie bringe es eben nur zu einer negativen Bestimmung desselben. Dafür aber habe sie dieses Negative und in ihm das Absolute rein und unvermischt, in seinem Ansich. Das religiöse Bewußtseyn dagegen habe das Absolute allerdings auf positive Weise; aber nicht an und für sich, sondern immer nur an einem Andern, an einem Bewußtseyn des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w., so daß wir immer nur um ein Seyn Gottes in uns und in den Dingen, nicht um ein Seyn Gottes außer der Welt oder an sich wissen (Dial. S. 152 ff. 428 ff.).

Wäre diese Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie, Glauben und Wissen, nur einigermaßen haltbar, so wäre das Problem, um das sich die Philosophie so lange vergeblich gemüht hat, glücklich gelöst. Allein sie erscheint bei näherer Betrachtung gänzlich unhaltbar. Denn zunächst leistet ja nach ihr selbst das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl oder das religiöse Bewußtseyn gar nicht, was es leisten soll. Wissen wir in ihm immer nur um das Seyn Gottes, wie es in uns und in den Dingen ist, nichts von Gott, wie er außer der Welt oder an sich ist, so haben wir in ihm das Absolute auch immer nur als ein Immanentes, d. h. wir haben das Absolute, das nach Schl. ja das Transscendentale, der transscen-

dentale Grund seyn soll, im religiösen Gefühle überhaupt nicht. Auch das Gefühl ist vielmehr entschieden unfähig, „sich des transscendentalen Grundes zu bemächtigen.“ Denn sofern es das Setzende ist, durch welches sowohl denkend das Seyn der Dinge in uns, als wollend unser Seyn in die Dinge gesetzt wird, steht es zwar im Nullpunkt zwischen Denken und Wollen wie zwischen unserm Seyn und dem Seyn der Dinge, involvirt aber nichtsdestoweniger auch auf diesem Punkte noch einen Gegensatz, den Gegensatz nämlich zwischen Sich als dem Setzenden und Sich als dem Gesetzten und damit Bestimmten. Im unmittelbaren Selbstbewußtseyn habe ich mich, wie auch Schl. ausdrücklich anerkennt, immer nur als ein irgend wie Bestimmtes, also auch nur sofern ich mich von irgend einem Andern unterschieden fühle, mithin nicht als ein schlechthin Einiges. Das Andre aber, das damit zugleich gesetzt ist, das Bestimmende, Bedingende, kann nicht das Absolute seyn. Denn dieses schließt ja nach Schl. jeden Gegensatz aus. Hier aber wäre es gerade nur als das Andre meiner selbst, im Gegensatz zu mir gesetzt, folglich nicht als die absolute, allen Gegensatz ausschließende Einheit. Vielmehr sofern es als das Bestimmende und Bedingende die Ursache ist, welche die Bestimmtheit und Bedingtheit des religiösen Selbstbewußtseyns zu ihrer Wirkung oder Folge hat, fällt es unter den Gegensatz von Ursache und Wirkung, Grund und Folge; sein Begriff schließt diesen Gegensatz nicht aus, sondern nothwendig ein. Nur als dieses Entgegengesetzte, nach Ursache und Wirkung in sich Unterschiedene, kann das Absolute vom religiösen Bewußtseyn gefaßt werden, und da es an sich kein Entgegengesetztes, Unterschiedenes seyn soll, so vermag das religiöse Bewußtseyn es gar nicht zu erfassen. — Ganz ebenso ergeht es der Philosophie. Denn da sie es nur zu einer rein negativen Bestimmung des Absoluten bringen kann, da sie von ihm nur weiß, daß es „alles Andre nicht ist,“ so weiß sie so gewiß nichts von ihm, so gewiß damit das Absolute selbst zur bloßen Negation alles Bestimmten, Positiven, also zum reinen Nichts zusammenschwindet. Wer möchte behaupten, von

einem schlechthin Unbestimmten, von einem reinen X etwas zu wissen, wenn er bloß weiß, daß dasselbe nicht gelb oder nicht weich, nicht glatt rc. sey! Dieses bloße Nichts, dieses schlechthin Indifferente, ist nicht nur ein „unvollziehbarer Gedanke,“ sondern in Wahrheit gar kein Gedanke, in Wahrheit eben so schlechthin undenkbar, als ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel. Es bleibt ein „leeres Mysterium“, das, statt die Realität des Wissens als die „negative Bedingung oder Voraussetzung“ desselben begreiflich zu machen, vielmehr alles Wissen in das tiefste Dunkel der Unbegreiflichkeit hüllt, und statt der „transscendentale Grund“ desselben zu seyn, vielmehr die bloße Gränze, die reine Negation alles Wissens ist.

Auf Grund der obigen Erörterung entwickelt dann Schleiermacher in der Dialektik und Sittenlehre den Begriff des Absoluten und sein Verhältniß zur Welt von Seiten derjenigen Bestimmung weiter, von der ihn allein die Philosophie fassen kann. Ihr tritt die Dogmatik ergänzend gegenüber. Sie soll das Wesen Gottes, der Welt, und das Verhältniß beider darlegen, wie es im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl überhaupt und insbesondre im christlich-religiösen Bewußtseyn gegeben erscheint. Sie bildet insofern eine Art von Religionsphilosophie, als sie, ohne sich auf die Dialektik zu berufen, in selbständiger Weise sowohl Grund und Wesen der Religion, als auch das Daseyn Gottes, sein Wesen und sein Verhältniß zur Welt, wie es die Religion faßt und in ihrer Fassung die philosophische Idee Gottes ergänzt, darzuthun sucht. Allein anstatt dieser Stellung zu entsprechen, und der Philosophie ergänzend zur Seite zu treten, zieht sie in Wahrheit vielmehr eine Scheidewand zwischen Religion und Philosophie, die das Verhältniß beider, wie es die Dialektik bestimmt, auflöst. Denn je weiter die Dogmatik in der Entwickelung ihres Inhalts fortschreitet, desto mehr verändert sich ihr unter der Hand die Idee Gottes nach Form und Inhalt, bis sie zuletzt mit der Fassung des Absoluten, wie es der Religion und Philosophie gemeinsam seyn sollte, kaum noch eine entfernte Aehnlichkeit hat. Dies werden wir noch des Näheren nachzu-

weisen und daran die Frage zu knüpfen haben, ob das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in Wahrheit als der alleinige Grund und Quell der Religion zu betrachten sey.

Schleiermacher geht von der Thatsache aus, daß es eine (christliche) Kirche, daß es Religion und Frömmigkeit giebt. Er sucht sodann zu zeigen, daß die Frömmigkeit, die Voraussetzung von Religion und Kirche, weder in einem Wissen, noch in einem Thun bestehen könne, — daß sie also nur im Gefühle ihren Sitz haben, selbst ein Gefühl seyn müsse. Das Gefühl-überhaupt bestimmt er demnächst dahin, daß es das reine Insichseyn des Geistes sey, und daher mit dem Selbstbewußtseyn insofern zusammenfalle, als der Geist nur im Selbstbewußtseyn rein in sich sey. Gleichwohl seyen Gefühl und Selbstbewußtseyn keineswegs völlig identisch. Vielmehr sey das Gefühl zwar wohl Selbstbewußtseyn, aber nicht das Selbstbewußtseyn-überhaupt, sondern nur eine bestimmte Art oder Form desselben. Denn es seyen zwei Formen des Selbstbewußtseyns wohl zu unterscheiden: a) das gegenständliche oder vermittelte, und b) das unmittelbare Selbstbewußtseyn. In der ersten Form beziehe sich der Geist auf sich selbst nur mittelst einer Vergegenständlichung seiner selbst, also durch Unterscheidung oder Trennung seiner von sich selbst, durch eine vermittelnde Thätigkeit. In der zweiten Form dagegen beziehe er sich unmittelbar, ohne alle vorausgehende oder dazwischentretende Thätigkeit, auf sich selbst. Auch in dieser zweiten Form indeß sey der Geist keineswegs in seiner abstrakten Einheit und Allgemeinheit Inhalt seines Bewußtseyns, sondern immer nur in irgend einer Bestimmtheit seiner selbst durch ein bestimmtes Objekt. Die zweite Form unterscheidet sich daher von der ersten nicht durch größere Unbestimmtheit oder Allgemeinheit ihres Inhalts, sondern nur dadurch, daß in ihr der Geist in seiner Bestimmtheit *unmittelbar* auf sich selbst sich beziehe. Nur diese zweite Form des Selbstbewußtseyns sey Gefühl, das Gefühl-überhaupt. Die Frömmigkeit, sofern sie im Gefühle gegründet sey, müsse also wiederum eine bestimmte Art oder Form dieser zweiten Form des Selbstbewußtseyns seyn (Dogm. §. 3. f.).

Ohne zu beachten, daß mit der Bestimmung des Gefühls als einer Form des Selbstbewußtseyns die Frömmigkeit in das Gebiet des Wissens, von dem sie ausdrücklich ausgeschlossen worden war, zurückversetzt wird, indem auch nach Schl. das Selbstbewußtseyn überhaupt das „Wissen" des Geistes von sich selbst ist; ohne auch nur darauf zu achten, daß in jener reinen „Unmittelbarkeit" des Selbstbewußtseyns, in der es das Gefühl seyn soll, ein Widerspruch liegt, indem ja der Geist ohne alle Unterscheidung seiner von sich selbst und somit ohne alle Vergegenständlichung in sich, auch unmöglich sich auf sich selbst „beziehen" kann; ohne endlich zu beachten, daß in jener Bestimmtheit des Geistes durch irgend ein bestimmtes Objekt auch die Beziehung auf dieses Objekt nothwendig mitgesetzt, also ein reines Insichseyn, eine reine Beziehung des Geistes auf sich selbst gar nicht vorhanden ist; — sucht Schl. weiter diejenige Form des Gefühls zu bestimmen, welcher allein der Name der Frömmigkeit zukommen könne. Er findet dieselbe in dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühle, — d. h. es ist ihm Thatsache des Bewußtseyns, daß es ein solches Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit giebt, und daß es das Wesen Desjenigen ausmacht, was Frömmigkeit heißt und dem Bewußtseyn sich als Frömmigkeit darstellt. Giebt es ein solches Gefühl, schließt er weiter, so kann der Gegenstand desselben oder Dasjenige, von dem sich der Geist abhängig fühlt, nur Gott seyn. Denn nicht nur jedem einzelnen Gegenstande, sondern auch der Welt gegenüber sey ein Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit unmöglich, da wir als Glieder der Welt nicht nur auf einzelne Gegenstände (Theile), sondern in ihnen auch auf das Ganze der Welt bestimmend einwirken, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl aber einen Gegenstand fordere, der als die allein bestimmende Macht jede ihn bestimmende oder auf ihn rückwirkende Thätigkeit des Subjekts schlechthin ausschließe. Diese allein bestimmende Macht sey aber nur Gott, und folglich sey in dem Gesetztseyn des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls Gott und nur Gott so unmittelbar und unabtrennlich mitgesetzt, daß der Ausdruck: schlechthinniges Ab-

hängigkeitsgefühl von Gott, ein Pleonasmus sey. Das Daseyn des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls ist mithin nach Schl. zugleich Zeugniß und Beweis für das Daseyn Gottes: wer dieses Gefühl in sich trägt, hat damit nothwendig die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes. Und folglich bedarf die Religion, sofern sie auf diesem Gefühle beruht, keiner anderweitigen Gründe und Nachweise; sie trägt die Gewißheit vom Daseyn Gottes in sich selbst, sie beweist dies Daseyn durch ihr eignes Daseyn, und steht mithin selbständig und unabhängig da, ein in sich geschlossener Kreis, der sein Centrum in sich selber hat.

So scharfsinnig diese Erörterungen Schleiermacher's sind, so leuchtet doch ein, daß sie in sich selbst zusammenfallen, sobald das Daseyn des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls, diese angebliche Thatsache des Bewußtseyns, geleugnet wird. Die Voraussetzung, daß in ihm und *nur* in ihm das Wesen der Frömmigkeit bestehe, bildet so einseitig das ausschließliche Fundament des ganzen Baues, daß die Schleiermacher'sche Dogmatik nur für Denjenigen vorhanden ist, der diese Voraussetzung theilt. Denn von ihr aus allein entwickelt Schl. dann weiter das Wesen und die Eigenschaften, das Verhältniß und die Beziehungen Gottes zur Welt. Zwar bemerkt er ausdrücklich, daß das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl darum die einzig mögliche Beziehung des Selbstbewußtseyns auf Gott sey, weil mit jeder andern Beziehung, in der Gott nicht als die allein bestimmende Macht, sondern als irgend wie bestimmt, als leidend oder beeinflußt gesetzt werde, der Begriff Gottes aufgehoben und das göttliche Wesen in die Kategorie der weltlichen Dinge eingereiht werde. Damit ist zwar Gott vorausgesetzt als das schlechthin Transscendentale, von der Welt specifisch Unterschiedene, weil eben die schlechthin bestimmende, durch Nichts bestimmbare Macht. Allein diese zweite Voraussetzung ist nur die Kehrseite der ersten, und die Argumentation will nur zeigen, daß beide sich gegenseitig fordern. Aus ihr ergiebt sich mithin nur um so deutlicher, daß die Grundbestimmung der Dogmatik Gott als die absolute Causalität ist: in dieser Bestimmung geht nothwendig das We-

sen Gottes schlechthin auf, sobald das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl als das alleinige Zeugniß für die Existenz und Wesenheit Gottes gefaßt wird.*) Schon damit tritt eine Differenz der Dogmatik gegen die Dialektik hervor. In letzterer spielt zwar, wie gezeigt, der Begriff der Causalität ebenfalls in die Idee des Absoluten mit hinein. Aber er tritt nur da bestimmt hervor, wo es sich um die Deduktion des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und des Verhältnisses von Religion und Philosophie handelt. Nachdem Schl. dieses festgestellt hat, verfolgt er in der Dialektik, ohne weitere Rücksicht auf das religiöse Bewußtseyn, nur den Ausbau der philosophischen, auf das Denken und Wollen gegründeten Weltanschauung, und innerhalb ihrer ist dann von der Causalität oder vom Absoluten als „transscendentalem Grunde" nicht mehr die Rede: die Gottheit wird vielmehr stets nur als „Einheit ohne Vielheit", als „die reale Negation aller Gegensätze" ꝛc. bezeichnet.

Weit entschiedener noch trennt sich die Dogmatik von der Dialektik mit der näheren Bestimmung des Wesens Gottes in seinen Eigenschaften, welche die Dogmatik aus dem allgemeinen Inhalte des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls abzuleiten unternimmt. Allerdings tritt hier zugleich ein neuer Faktor in die ganze weitere Entwickelung ein: das religiöse Bewußtseyn wird nicht mehr in seiner Allgemeinheit, sondern als das specifisch

*) Weißenborn (Darstellung und Kritik der Schleiermacher'schen Dogmatik. Lpz. 1849) behauptet zwar, daß der Gottesbegriff der Dogmatik nicht der Begriff der absoluten Causalität, sondern der in der Dialektik dargelegte Begriff des schlechthin allgemeinen Seyns oder der reinen unterschiedslosen Einheit sey. Allein diese Ansicht ist offenbar falsch. Denn das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl kann nicht bloß darin seinen „Grund" haben, „daß der Mensch und in ihm die Welt unfähig sey, auf Gott einzuwirken." Vielmehr leuchtet ein, daß von einem Abhängigkeitsgefühl gar nicht die Rede seyn kann, wenn dem Gegenstande, auf den es sich angeblich bezieht, gar keine Causalität zukommt, und er also so wenig auf mich einzuwirken vermag, als ich auf ihn. Gott wäre ja nach dieser Ansicht ebenfalls „unfähig", auf den Menschen und die Welt einzuwirken, und müßte also auch seinerseits sich von der Welt und dem Menschen schlechthin abhängig fühlen!

christliche Abhängigkeitsgefühl, d. h. in seiner Abhängigkeit von Christo als dem „Erlöser“, betrachtet. Es wird vorausgesetzt, daß unser Gottesbewußtseyn, wie es sich unmittelbar vorfinde, ein „gebundenes“, von dem sinnlichen Selbstbewußtseyn bedingtes und bestimmtes sey und aus dieser Gebundenheit, in der die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen bestehe, befreit, „erlöst“ werden müsse, um zu voller Selbständigkeit und zur Verwirklichung seines Begriffs zu gelangen. Allein da Schl. ausdrücklich das Christenthum für die vollkommenste Religion erklärt, in ihm also auch das Wesen der Religion und Frömmigkeit am vollkommensten sich ausdrücken wird, so müssen wir annehmen, daß nach seiner Ansicht der neue Faktor nicht etwa nur eine besondre, bloß dem Christenthum angehörige Bestimmung, sondern ein allgemeines, constitutives Element im Wesen der Religion-überhaupt bilde, welches nur darum nicht auch in der Dialektik einen Platz erhalten, weil in ihr nicht die religiöse, sondern die philosophische Idee Gottes zu erörtern war. Die Eigenschaften Gottes, die Schl. nur „via causalitatis“, d. h. aus dem Begriffe der Ursächlichkeit ableitet, weil dieser allein „mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühle im genausten Zusammenhange stehe“, sollen zwar in ihrer Verschiedenheit nichts Reelles in Gott seyn, ja auch weder einzeln noch zusammengenommen das Wesen Gottes ausdrücken; sie sollen vielmehr nur verschiedene Formen der Einen göttlichen Causalität seyn, wie sie sich uns im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl darstellt (Dogm. §. 50.). Allein ob und was die göttlichen Eigenschaften realiter, in Gott selbst sind, darum kann es sich überhaupt gar nicht handeln; es kann nur darauf ankommen, was Gott, sofern ihm diese Eigenschaften vom religiösen Bewußtseyn beigelegt werden, eben damit für unser Bewußtseyn ist. Und da leuchtet zur Evidenz ein, daß wenn ihm nicht nur Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit, sondern auch Allwissenheit (§. 51.), und weiter Heiligkeit und Gerechtigkeit (§. 83. f.), und endlich Liebe und Weisheit (§. 165.) zugeschrieben werden, Er eben damit nothwendig aufhört, bloße absolute Causalität oder

gar nur die reine Einheit, die bloße Negation aller Gegensätze zu seyn. Während Schl. in der Dialektik ausdrücklich darzuthun sucht, daß es unmöglich sey, der Gottheit Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn beizulegen, weil sie damit in den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven verwickelt werde, ist es nach der Dogmatik vielmehr umgekehrt unmöglich, Gott nicht Selbstbewußtseyn beizulegen, weil die Eigenschaften der Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit ohne ein selbstbewußtes Subjekt, dem sie zukommen, schlechthin undenkbar sind. Nehmen wir hinzu, daß Schl. mehrfach von göttlichen „Rathschlüssen" redet (§. 109. u. sonst), daß er ausdrücklich erklärt, die Liebe sey die einzige göttliche Eigenschaft, welche „Gott selbst gleich gesetzt", d. h. als Ausdruck seines Wesens betrachtet werden könne, und daß er demgemäß die Formel: „Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe," für die einzige, dem Inhalt unseres Gottesbewußtseyns völlig entsprechende Bezeichnung des göttlichen Wesens, ja die Liebe für eine so nothwendige Bestimmung der religiösen Gottesidee erachtet, daß ohne sie unser Glaube an Gott „nur jener Schatten des Glaubens, den auch die Teufel haben können", seyn würde (§. 167.); — so leuchtet zur Evidenz ein, daß der Gott der Dogmatik ein wesentlich anderer ist, als der Gott der Dialektik.

Zugleich erhellet, daß mit der so veränderten Gottesidee auch das Gottesbewußtseyn, das religiöse Gefühl, anders gefaßt werden muß. Denn ist die Liebe in Gott wie überall die „Richtung, sich mit Anderem vereinigen und in Anderem seyn zu wollen", ist daher der Angelpunkt der göttlichen Weltregierung auf die „Stiftung des Reiches Gottes", auf „Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur" gerichtet, und ist die Weisheit Gottes nichts andres, als „die Kunst die göttliche Liebe vollkommen zu realisiren", so muß nothwendig auch das menschliche Wesen in diese Einigung mit Gott realiter gesetzt seyn und ihrer im religiösen Gefühle inne werden. Dann aber kann dieses Gefühl nicht mehr als bloßes, schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl bezeichnet werden. Denn obwohl die Einigung

des Menschen mit Gott nur durch Gott selbst bewirkt wird, und obwohl daher durch sie das Abhängigkeitsgefühl keineswegs schlechthin aufgehoben ist, so ist es doch eine nothwendige Folge dieser Einigung, daß im Gefühle derselben sich mit dem Abhängigkeitsgefühle zugleich ein Freiheitsgefühl verknüpft: so weit ich mich mit Dem, von dem ich abhängig bin, geeinigt fühle, so weit muß ich mich nothwendig auch frei fühlen, und ist die Einigung eine vollkommene, schlechthinnige, so wird auch das Freiheitsgefühl ein schlechthinniges seyn und mit dem Abhängigkeitsgefühl zu einer so vollkommenen Einigung sich verschmelzen, daß nur beide zusammen als das wahre Wesen des religiösen Gefühls gefaßt werden können. In der That leuchtet von selbst ein, daß die ursprüngliche Begriffsbestimmung der Frömmigkeit, von der Schl. ausgeht und an der er in der Dialektik festhält, viel zu einseitig ist, als daß sie von den bestehenden Religionen als ihre (subjektive) Wesenheit anerkannt werden könnte. Mit dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl rein als solchem ist ja weder die Liebe zu Gott, noch Hoffnung und Vertrauen auf Gott, noch jene „herrliche Freiheit der Kinder Gottes" vereinbar, welche die Religion nicht bloß als Wirkungen, sondern als wesentliche, nothwendige, constitutive Elemente des Glaubens bezeichnet. Es ist daher der Dogmatik nur zum Verdienst anzurechnen, daß sie im weiteren Verlaufe der Entwickelung jene Einseitigkeit corrigirt und zurücknimmt. Eben so klar aber ist freilich, daß sie sich dadurch mit jedem Schritte weiter von der Dialektik entfernt, bis zuletzt eine unübersteigliche Kluft die Religion von der Philosophie abscheidet.

Und so müssen wir auch hier wieder mit dem leidigen Resultate schließen, daß es Schleiermacher ebenfalls nicht gelungen ist, Religion und Philosophie in ein haltbares Verhältniß zu einander zu setzen: auch nach ihm kann in Wahrheit die Religion (Dogmatik) so wenig neben und mit der Philosophie (Dialektik) bestehen, daß vielmehr beide so gewiß sich gegenseitig negiren, so gewiß die philosophische Idee Gottes als der realen Negation aller Gegensätze eben damit auch die Negation der religiösen Idee

Gottes als der Liebe und des selbstbewußten Geistes ist. Auch nach Schleiermacher's philosophischen Principien erscheint mithin eine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne unmöglich: consequenter Weise muß vielmehr die Philosophie von vornherein die Vorstellung der Religion vom Wesen Gottes und damit die Religion selbst für eine bloße Illusion erklären, d. h. sie verwerfen und bekämpfen.

So bleibt uns denn von den s. g. herrschenden Systemen der neueren Philosophie nur noch das Herbart'sche zu näherer Betrachtung übrig.

Nach Herbart nun geben neben dem Lernen von Sprache, Geschichte, Naturkunde rc. auch Erfahrung und Umgang vielfachen Anlaß zum Denken, und das Selbstgedachte, wie sehr es auch anfangs zerstreut liegt und bald so, bald anders gestaltet wird, enthält dennoch Keime einer Wissenschaft, für die es als Wahrheit oder Irrthum in Betracht kommen kann. Diese Wissenschaft ist ihm die Philosophie. Sie stützt sich einerseits auf die Voraussetzung, — die Jeder, der mit einem Andern über nicht rein Thatsächliches streite und mit seinem Gegner sich zu einigen wünsche, nothwendig mache, — daß es in den streitigen Gegenständen, sofern sie gedacht werden, nicht nur eine Nothwendigkeit, sie nur auf einerlei Weise zu denken, sondern auch einen nothwendigen Fortschritt im Denken gebe und daß ein solches nothwendiges Fortschreiten auch gefunden werden könne. Sie stützt sich aber andrerseits auch auf die innere und äußere Erfahrung, die ihr in den „gegebenen Begriffen" den Stoff ihrer Thätigkeit liefert. Diese gegebenen Begriffe sind solche, welche „die Erfahrung uns aufdringt", die „nicht zu vermeiden sind", „nothwendig erzeugte Begriffe, entsprungen in einem nothwendigen Denken, das unwillkürlich sich aufdrängt", an die wir „gebunden" sind, an denen wir nichts ändern können, sondern uns „stets genöthigt finden, Alles beim Alten zu lassen". Das Gegebene-überhaupt, durch das auch diese Begriffe den Charakter der Nothwendigkeit haben, ist nach Herbart Das, was schlechthin nicht bezweifelt werden kann, noch jemals

bezweifelt worden ist, weil es eben „unmittelbar" gegeben ist, also das Unzweifelhafte, Gewisse, von dem eben deshalb die Philosophie ausgehen muß, weil sie es nicht ableugnen, nicht einmal vermindern kann, sondern es nothwendig setzen muß. Das unmittelbar Gegebene sind zwar nur die einfachen Empfindungen, die Merkmale der Dinge. Allein auch die „Formen" dieses Gegebenen, Raum und Zeit, Verknüpfung der mehreren Merkmale zur Einheit Eines Dinges ꝛc., müssen ebenfalls als gegeben oder im Gegebenen unmittelbar vorgefunden betrachtet werden, weil auch sie nicht beliebig geändert oder anders bestimmt werden können. Und durch dies Gegebene werden uns denn auch jene Begriffe aufgenöthigt. Das Gegebene in allen diesen drei Beziehungen ist die nothwendige Voraussetzung alles Philosophirens, weil es vor allem Philosophiren vorhanden ist. Die Philosophie überläßt es daher den übrigen Wissenschaften, das Gegebene zu sammeln und die Thatsache, daß es gegeben sey, historisch zu bewähren. Sie nimmt es erst da in ihre Behandlung, wo weiter die Frage entsteht, wofür es zu nehmen sey und was es gelten könne, d. h. nachdem es als ein Begriff, als ein Begriffenes festgestellt worden. Denn die Philosophie selbst „entsteht erst mit der Reflexion auf die gegebenen Begriffe". Sie ist selbst im Allgemeinen eben nur „die Bearbeitung der gegebenen Begriffe durch das auf sie reflektirende Denken" (Lehrb. zur Einleit. in d. Philos. 3. Ausg. S. 1. 7. f. 21. ff. 59. 152. ff. 227. Allgem. Metaphys. I, 471. II, 15. ff. 72. ff. 361. Psychol. I, 26. f. 141. f.).

Schon aus dieser allgemeinen Begriffsbestimmung der Philosophie läßt sich leicht entnehmen, daß der Ausarbeitung einer Religionsphilosophie vom Herbart'schen Systeme aus sich gerade vorzugsweise bedeutende Schwierigkeiten entgegenstellen müssen. Herbart führt zwar unter den Haupttheilen der Philosophie ausdrücklich die „natürliche Theologie" — d. h. die Religionsphilosophie — mit auf. Sie und die Haupttheile des Systems überhaupt ergeben sich ihm aus den „Hauptarten der Bearbeitung" der gegebenen Begriffe. Der erste Erfolg nämlich der

auf die Begriffe gewendeten Aufmerksamkeit besteht darin, daß sie klar, und wofern sie dazu geeignet sind, deutlich werden; deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung von Urtheilen ergiebt Schlüsse: hiervon handelt die Logik als derjenige erste Theil der Philosophie, welcher die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren im Allgemeinen betrachtet, ganz abgesehen davon, wie die Begriffe entstehen mögen. Die Auffassung der Welt und unsrer selbst führt aber auch Begriffe herbei, die, je deutlicher sie gemacht werden, gerade destoweniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, sondern Zwiespalt stiften überall wo sie Einfluß haben, und die gleichwohl auch in den übrigen Wissenschaften nicht zu vermeiden sind. Die Philosophie hat daher hier die wichtige Aufgabe, diese Begriffe so zu „verändern", wie es durch die besondre Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird. Bei der Veränderung wird etwas Neues hinzukommen, durch dessen Hülfe die vorige Schwierigkeit schwindet. Dies kann man eine „Ergänzung" nennen, und die Wissenschaft von der Ergänzung der Begriffe, die zweite Art ihrer Bearbeitung, ist die Metaphysik. Sie hängt insofern mit der Physik zusammen, als man sich erst aus der Kenntniß des Gegebenen überzeugen muß, daß die Begriffe der erwähnten Art wirklich daraus hervorgehen und nicht bloß willkürlich ersonnen sind. Die Hauptbegriffe der Metaphysik sind indeß so allgemein, daß alle übrigen Begriffe von der Welt und uns selbst nur nach Berichtigung jener gehörig bestimmt werden können. Daher entsteht neben der allgemeinen Metaphysik (Ontologie) noch eine angewandte, welche dann in die drei Disciplinen der Psychologie, Naturphilosophie und natürlichen Theologie zerfällt (Lehrb. zur Einleit. rc. S. 23. ff. Psychol. I, 35. f.). Hiernach erhält also zwar die natürliche Theologie ihre Stelle im System als ein Theil der angewandten Metaphysik. Allein eben diese Stellung vergrößert nur die Schwierigkeiten, die einer Ausführung der Aufgabe entgegentreten. Denn der Begriff, den die natürliche Theologie zu bearbeiten hat, kann

nur der Begriff Gottes seyn. Da nun aber von phylosophischer Seite her dieser Begriff vielfach für eine selbstgemachte Vorstellung, für eine bloße Illusion erklärt wird, so fragt es sich nothwendig zunächst, ob derselbe auch zu den „gegebenen" gehört, mit denen allein die Philosophie es zu thun haben soll. Indem Herbart die natürliche Theologie unter den Disciplinen des Systems mit aufführt, behauptet er implicite die Bejahung dieser Frage. Damit erklärt er die Vorstellung Gottes für einen jener Begriffe, welche „die Erfahrung uns aufdringt", welche „nicht zu vermeiden seyen" u. s. w. Dies nachzuweisen, dürfte schon außerordentlich schwierig seyn. Und doch kann Herbart diesem Nachweise sich nicht entziehen, da er ja selbst für alle von der Metaphysik zu bearbeitenden Begriffe ausdrücklich fordert, „daß man sich zuerst aus der Kenntniß des Gegebenen überzeugen müsse, ob die Begriffe dieser Art wirklich daraus hervorgehen, und nicht bloß willkürlich ersonnen sind." In der That sucht denn auch Herbart jenen Nachweis zu geben, indem er, wenn auch nur andeutungsweise (wie es in einer bloßen „Einleitung in die Philosophie" nicht anders zu verlangen ist), die in der Natur waltende „Zweckmäßigkeit" und „die praktischen Ideen" als das Gegebene, aus welchem der Gottesbegriff hervorgehe, bezeichnet (Lehrb. z. Einleit. ꝛc. §. 132. S. 243. ff.). Allein da er selbst ausdrücklich geltend macht, daß „das Zweckmäßige in der Natur nur in einigen, verhältnißmäßig seltenen Fällen sich mit unwiderstehlicher Evidenz ankündigt", so kann auch nur für diese seltenen Fälle ein Zwecksetzender, absichtlich handelnder Urheber angenommen oder der Begriff eines solchen als in der Erfahrung gegeben angesehen werden. Damit aber wäre das Wesen Gottes in einer solchen Beschränktheit gefaßt, daß der Widerspruch mit Dem, was die Religion und das gemeine Bewußtseyn unter Gott versteht, unmittelbar einleuchtet. Es bleiben sonach nur die praktischen (sittlichen) Ideen als Grundlage der Beweisführung übrig. Wie aber aus ihnen der Begriff Gottes als ein „gegebener" sich darthun lassen soll, hat Herbart auch nicht einmal angedeutet. Wir müssen es also dahin

gestellt seyn lassen, ob es ihm gelungen seyn würde, die beregte Schwierigkeit zu überwinden. Jedenfalls bleibt eine andre, wie wir glauben, unlösbar stehen. Gesetzt nämlich, es wäre gelungen, den Gottesbegriff als einen gegebenen darzuthun, so würde ihn nach Herbart's Principien die Metaphysik nur zu bearbeiten haben, sofern er zu jenen Begriffen gehörte, „welche, je deutlicher sie gemacht werden, destoweniger Vereinigung unserer Gedanken zulassen, sondern Zwiespalt anrichten überall wo sie Einfluß haben", und welche demgemäß die Philosophie „so zu verändern hat, wie es durch die besondre Beschaffenheit eines jeden nothwendig gemacht wird." Denn gehörte er nicht zu diesen Begriffen, so hätte es nur die Logik mit ihm zu thun, um ihn klar und resp. deutlich zu machen. Wird nun aber der gegebene Gottesbegriff von der Philosophie „verändert" und ihm dabei zugleich „etwas Neues" hinzugefügt, so wird damit der Inhalt der natürlichen Theologie ein andrer, von dem der Religion verschiedener. Beide treten in Gegensatz gegeneinander: die Religion wird den Gottesbegriff der Philosophie nicht als den ihrigen anerkennen, und die Philosophie kann umgekehrt den Gottesbegriff der Religion nicht gelten lassen; vielmehr indem sie diesen verändert, erklärt sie implicite ihn und damit den Inhalt der Religion überhaupt für unwahr, undenkbar, unglaublich. Damit aber negirt sie die Religion selbst! — Eine dritte Schwierigkeit endlich erwächst der natürlichen Theologie Herbart's aus den Resultaten seiner „allgemeinen" Metaphysik, von der jene als ein Theil der „angewandten" abhängig ist. Nach Herbart nämlich muß das „Seyende", das „Reale" gedacht werden als ein unbestimmt-Vieles, schlechthin Einfaches, ohne alle Negation und Relation, qualitativ-unbedingt, allen Begriffen der Qualität wie aller Bestimmbarkeit durch Andres unzugänglich, mithin schlechthin ursprünglich, unerschaffen, ewig. Mit diesem Begriffe des Seyenden scheint die religiöse Idee Gottes schlechthin unverträglich zu seyn. Denn danach scheint es, als müsse nicht nur die Schöpfung der Welt durch Gott, sondern auch die Weltregierung wie überhaupt alle Macht und Wirksamkeit Gottes in

Beziehung auf das Seyn der Dinge geleugnet werden. Geschähe dies, so wäre wiederum der wesentliche Inhalt des religiösen Bewußtseyns und damit die Religion selbst geleugnet.

Wir wissen nicht, ob es diese Schwierigkeiten oder welche andere Gründe es gewesen, die Herbart abgehalten haben, die Disciplin der natürlichen Theologie wissenschaftlich auszuführen. Wir besitzen von ihm selbst nichts, was die Stelle einer Religionsphilosophie einnehmen könnte. Die Lücke, die der Meister hier gelassen, ist indeß von einem seiner ausgezeichnetsten Schüler und vornehmsten Vertreter seines Systems, von Drobisch in seinen „Grundlehren der Religionsphilosophie" (Lpz. 1840) ausgefüllt worden. An diese Schrift also haben wir uns vorzugsweise zu halten, um zu einem Endurtheile über die Stellung des Systems zur Religion zu gelangen.

Drobisch weicht insofern von Herbart ab, als er die Religionsphilosophie nicht für einen bloßen Theil der angewandten Metaphysik, sondern für „den Schlußstein des Lehrgebäudes der gesammten Philosophie" erachtet wissen will. Indeß will und kann er sich dadurch nicht der Aufgabe entziehen, den Gottesbegriff als einen „gegebenen" nachzuweisen; auch scheint er nicht gemeint, ihm die Bedeutung eines „metaphysischen" Begriffs im Herbart'schen Sinne abzusprechen: er bemerkt vielmehr nur, daß die Stellung, welche Herbart der Religionsphilosophie in seinem Systeme anweise, weder ausreiche, noch auch ihrer Würde und Bedeutung angemessen sey, indem ihre Probleme die wichtigsten und schwierigsten seyen und es zu ihrer Lösung des ganzen Apparates philosophischen Wissens, der Psychologie wie der Logik, der Metaphysik wie der Ethik, bedürfe (a. O. S. 251.). Gleichwohl geht er nicht vom Gottesbegriffe, sondern vom Begriffe der Religion aus: ihn betrachtet er gemäß den Herbart'schen Principien als das „Gegebene", nach dem hier die Philosophie zunächst zu fragen und das sie „anzuerkennen" habe (S. 23.). Zugleich erklärt er dies Gegebene ausdrücklich für ein solches, „das zwar gleich den geometrischen Axiomen den Charakter des Nichtaufzuhebenden an sich trage, aber dabei

noch mancherlei Umwandlungen nicht nur vertrage, sondern selbst fordere", — also für einen jener gegebenen Begriffe, die nach Herbart die Metaphysik zu bearbeiten hat. Allein auch diesem Ausgangspunkte, dünkt uns, treten alle die oben erörterten Schwierigkeiten in gleicher Stärke entgegen. Denn daß Religion bestehe und daß ihr Begriff insofern ein gegebener sey, wird zwar Niemand leugnen. Aber worin ihr Begriff bestehe oder wie er zu fassen sey, darüber wird sofort Streit entstehen, und es wird schwerlich Jemand zugeben, daß der Begriff der Religion „von der Erfahrung uns aufgedrängt werde, nicht zu vermeiden sey" rc. Jedenfalls erfordert diese Behauptung einen besonderen Nachweis. Andrerseits wird die bestehende Religion gegen jene „Umwandlungen", die mit ihrem Begriffe vorgenommen werden sollen, entschieden protestiren. Eine Philosophie, die von vornherein darauf ausgeht, die Religion und ihren Begriff umzuwandeln, weil sie sich sonst (außer etwa in logischer Weise) gar nicht mit ihr beschäftigen könnte, stellt sich von vornherein in ein negatives Verhältniß zur Religion: sie erklärt damit implicite, daß der gegebene Begriff derselben und somit die bestehende Religion selbst, wenigstens zum Theil, unwahr, unhaltbar sey. Damit aber präoccupirt sie sozusagen sich selbst gegen eine unbefangene Erforschung des Grundes und Wesens der Religion, d. h. sie macht sich selbst eine Religionsphilosophie im angegebenen, naturgemäßen Sinne des Worts unmöglich. Dazu kommt, daß die Schwierigkeiten, die, wie gezeigt, der Anerkennung des Gottesbegriffs im Herbart'schen System entgegenstehen, durch den gewählten Ausgangspunkt nicht beseitigt werden, indem ja der Begriff der Religion den Gottesbegriff dergestalt involvirt, daß mit dem gegebenen Religionsbegriffe auch ein bestimmter Gottesbegriff als gegeben angesehen werden muß.

Drobisch beachtet diese Schwierigkeiten nicht. Er beginnt, ohne Rücksicht auf Herbart's Fassung der Aufgabe, mit der Begriffsbestimmung der Religion, indem er die subjektive und objektive Bedeutung derselben unterscheidet. „Subjektiv ist Religion zunächst die Sehnsucht nach einem Höheren und Mächti-

geren. Diese wurzelt tief im Gemüth und zwar in den religiösen Gefühlen desselben. Will man diese näher psychologisch charakterisiren, so hat man sie nicht zu denen zu zählen, die nach Herbart „„an der Beschaffenheit des Gefühlten haften,““ — — sondern zu denjenigen, „„welche von der Gemüthslage abhängen,““ d. h. sie sind Gefühle der Lust oder Unlust, die durch begünstigtes oder gehemmtes Streben, durch Förderniſſe oder Hinderniſſe unsrer Begehrungen oder Verabscheuungen ihr Daseyn erhalten, sie sind größtentheils sogar affektvolle Zustände.“ Demgemäß bezeichnet er als „Quelle der Religion“ zunächst das menschliche Leiden, Noth und Trübsal, aber auch das Bedürfniß des Danks für Befreiung von Leiden, für Glück und Freude, die uns zu Theil geworden; ferner das Bewußtseyn der Sünde, die Gewissensangst, das Bedürfniß nach Stärkung unsrer sittlichen Kraft ꝛc. „Diese Sehnsucht wird unmittelbar befriedigt durch den Glauben, der zwar der natürliche, aber nicht der nothwendige Erfolg dieses Wünschens und Sehnens ist. Denn dieses Streben ist, je höher es steigt, um so entfernter von seiner Befriedigung und von um so peinlicheren Gefühlen begleitet. Der Glaube aber, der jene Spannung löst, ist eine freiwillige Anerkennung, Annahme, wozu Wünsche und Sehnen zwar die Beweggründe abgeben können, nicht aber bewirkende Ursachen sind. Ueberhaupt ist der Glaube, aus wie starken Motiven er auch hervorgehen möge, nie die Folge einer Röthigung: der Glaube ist stets nur das auf bloß subjektive Gründe, nämlich auf ein Bedürfniß, ein Streben, gestützte freiwillige Fürwahrhalten dessen, was an sich nur möglich, höchstens wahrscheinlich, immer aber noch zweifelhaft ist.“ Die so entstehende subjektive Religion, die als ein Bedürfniß in der menschlichen Natur begründet ist und daher passend natürliche Religion genannt werden kann, wird in der Regel nicht bei bloßen Gefühlen stehen bleiben können, sondern Vorstellungen und Vorstellungsreihen, bestimmte Lehren über das Wesen Gottes ꝛc. ausbilden; so lange sie aber nicht philosophisch wissenschaftlich durch-

gebildet ist, wird sie nur „als ein Gewebe von mehr oder weniger gut begründeten Meinungen anzusehen seyn" (a. O. S. 24. f.). Die Religion im objektiven Sinne des Worts findet „in dieser natürlichen Religion den kräftigen Stamm, auf den sie ihre Reißer pfropft, um das wilde Naturgewächs zu veredeln, und dies ist die historisch überlieferte Religion, die Religion als historisch Gegebenes." Auch sie sucht ihre Lehren nicht wissenschaftlich zu begründen, sondern nur für den Verstand annehmbar, für das Gefühl wohlthuend, für die Phantasie anregend zu machen. Indem sie sie ohne Beweis hinstellt und zugleich — im Cultus — praktische Vorschriften zur Förderung der Frömmigkeit und zur Vollziehung der religiösen Verbindlichkeiten giebt, ist sie positiv. Die positive Religion aber wirkt auf das religiöse Bedürfniß nicht bloß durch Befriedigung desselben, sondern auch durch die Gewalt der Auctorität, indem sie sich als geoffenbarte Religion ankündigt, die ihre Lehren und Gebote unmittelbar von Gott empfangen zu haben behauptet. Auch diese Behauptung ist anzuerkennen, weil es voreilig und anmaßend seyn würde, sie ohne weitere Untersuchung zu verwerfen, wozu die Berechtigung fehlt, so lange die Psychologie über viele räthselhafte Erscheinungen (der Begeisterung, Entzückung rc.) keine befriedigenderen Aufschlüsse zu geben vermag, als sie bis jetzt im Stande ist (S. 27. f.).

Wir vermissen an dieser Begriffsbestimmung der Religion theils die tiefere Begründung, theils den Nachweis einer inneren Verknüpfung der beiden Seiten des Begriffs, die als subjektive und objektive Religion einander gegenübertreten und die doch unter den Einen Begriff der Religion zusammengefaßt werden müssen, wenn sie beide den Namen der Religion führen sollen. Soll die subjektive Religion nur auf einem Streben oder Sehnen beruhen, und aus diesem der Glaube, d. h. die Ueberzeugung vom Daseyn eines die Sehnsucht befriedigenden „Höheren und Mächtigeren", hervorgehen, so mußte u. E. nachgewiesen werden, daß es in der menschlichen Natur liege, für alles Sehnen, Streben, Wünschen, sich auch die es befriedigende Macht nicht bloß hin-

zuzudenken, sondern auch deren reelles Daseyn mit voller subjektiver Gewißheit anzunehmen. Wäre dies aber auch der Fall, — was wir bestreiten müssen, — so würde einer solchen auf dem bloßen subjektiven Sehnen beruhenden Ueberzeugung vom Daseyn Gottes die Würde der Religion abzusprechen seyn. Die Religion bezeichnet sich selbst nur als Religion, weil und sofern ihrem Inhalt objektive Wahrheit zukommt. Das gemeine Bewußtseyn und der Sprachgebrauch stimmt darin mit ihr überein; und wenn man auch oft genug von einer falschen Religion und Religiosität spricht, so thut man dies doch nur unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß eine falsche Religion keine Religion sey. Wer dem Glauben und der Religion alle objektive Wahrheit abspricht, indem er sie nur als subjektive „Meinung" gelten läßt, der leugnet den Glauben und die Religion. Die „objektive, historisch gegebene" Religion kann der subjektiven, natürlichen keine Stütze gewähren. Denn einerseits „pfropft sie auf den kräftigen Stamm der natürlichen Religion nur ihre Reiser auf," hat also letztere zu ihrer Voraussetzung. Andrerseits fragt es sich, worauf sie selbst sich stütze, woher sie selbst und ihre Berechtigung, „das wilde Naturgewächs zu veredeln," sich herleite. Ihre Behauptung, auf göttlicher Offenbarung zu beruhen, soll zwar nicht ohne nähere Untersuchung verworfen werden dürfen. Allein wenn das religiöse Sehnen und Streben in seinem „natürlichen Erfolge," dem Glauben, schon für sich selbst die Ueberzeugung von dem Daseyn einer es befriedigenden höheren Macht hervorruft, wenn diese subjektive, natürliche Religion aus sich selbst „Vorstellungen und Vorstellungsreihen, bestimmte Lehren über das Wesen Gottes, sein Verhältniß zur Welt und die daraus abzuleitenden Verbindlichkeiten des Menschen ausbildet," wenn diese Lehren und Vorstellungen doch ohne Zweifel so beschaffen seyn werden, daß dadurch das religiöse Sehnen gestillt wird, so ist offenbar schon durch die natürliche, subjektive Religion Alles geleistet, was die Religion überhaupt zu leisten hat, und jede Offenbarung, alle objektive Religion erscheint durchaus überflüssig. Von diesem Gesichtspunkt aus wird

also die Philosophie allerdings berechtigt seyn, die Behauptung der geoffenbarten Religion zu bezweifeln. Läßt sie aber die Offenbarung zu, so hat an ihr die objektive, positive Religion eine so ganz andre Quelle als die subjektive, daß es fraglich erscheinen muß, ob beiden der gleiche Name der Religion beigelegt werden dürfe. Und wie endlich verhält es sich mit denjenigen positiven Religionen, welche (wie die Griechische, Römische rc.) nicht als geoffenbarte sich ankündigen? Worauf gründen sich diese Religionen und worin besteht ihr Unterschied von der natürlichen Religion, welche ja auch Lehren, Verbindlichkeiten und somit praktische Vorschriften aufstellt? Wir wissen auf diese Frage, von den obigen Bestimmungen aus, keine Antwort, zumal wenn wir hinzunehmen, daß Drobisch später die Einheit Gottes als des absolut höchsten und vollkommensten Wesens, die Weisheit und Güte, die Heiligkeit, Gerechtigkeit und Gnade für die näheren Bestimmungen des Gottesgedankens erklärt, wie ihn die subjektive Religion, das Gefühl, „hervortreibe" (S. 90.).

Indessen ist Drobisch keineswegs gemeint, der Religion alle objektive Wahrheit abzusprechen. Nachdem er den Begriff derselben in subjektiver und objektiver Bedeutung angegebener Maaßen erörtert hat, erklärt er es vielmehr gerade für die Aufgabe der Religionsphilosophie, die objektive Wahrheit der Religion zu erforschen und zu begründen. So wenigstens verstehen wir seine Aeußerungen, wenn er bemerkt, die Philosophie habe, wie überhaupt, so in besondrer Beziehung auf die Religion, keine andre Aufgabe, als „das Gegebene zu begreifen, d. h. in begrifflichen Zusammenhang zu bringen"; und wenn er hinzufügt, bei der subjektiven Religion werde dieses Begreifen „in einer eigentlichen wissenschaftlich philosophischen Bearbeitung des durch das religiöse Gefühl gegebenen Stoffes bestehen müssen, weil weder Gefühle noch ein durch sie motivirter subjektiver Glaube, da sie keine objektiven Erkenntnißgründe seyen, wissenschaftliche Garantieen geben"; gegenüber der objektiven (positiven) Religion dagegen werde die Philosophie nicht nur die „Begründung und nähere Bestimmung der Idee der Religion" sich vorzubehalten,

sondern sich die Stellung eines „religiösen Kriticismus" zu geben haben, der, wenn er in der positiven Religion Widersprechendes, Ungereimtes finde, das sich auf keine Weise logisch denkbar machen lasse, dieses als unglaublich verwerfen, dasjenige, worin die philosophische Religionslehre mit der positiven übereinstimme, für wissenschaftlich begründet halten, und wenn noch Andres sich vorfinde, was die Philosophie zu begründen nicht vermag, was aber doch auch nicht als unmöglich verworfen werden dürfe, dieses dem subjektiven Glauben überlassen werde" (S. 30 ff.).

Abgesehen von der u. E. mißglückten Unterscheidung der subjektiven und objektiven Religion und von der „philosophisch wissenschaftlichen Bearbeitung des durch das religiöse Gefühl gegebenen Stoffes", von der wir nicht wissen, was damit gemeint sey, stimmt diese Stellung der Philosophie zur Religion im Wesentlichen mit der von uns der Religionsphilosophie zugewiesenen Aufgabe überein. Denn sie besagt im Grunde nichts andres, als daß die Philosophie Grund und Wesen der Religion zu erforschen und resp. festzustellen habe. Ja Drobisch geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er später ausdrücklich bemerkt: „es könne und müsse in der Religionsphilosophie die Nachweisung der objektiven Gültigkeit des Gottesgedankens verlangt werden" (S. 91.). Damit scheint er uns die Freiheit und Selbständigkeit der Philosophie zu gefährden: es muß ihr vielmehr ebensowohl erlaubt seyn, auch die objektive Ungültigkeit des Gottesgedankens nachzuweisen. Nur das muß von ihr verlangt werden, daß sie nicht von vornherein, in ihrer principiellen Stellung und Begriffsbestimmung, die Ungültigkeit des Gottesgedankens involvire, nicht von vornherein die Religion negire, weil sie damit dem Principe der freien voraussetzungslosen Forschung widerspricht. Doch über diesen Punkt wollen wir mit dem Verf. nicht rechten. Wir wollten nur bemerken, daß er mit der angegebenen Fassung der Aufgabe aus dem Kreise des Herbart'schen Systems heraustritt. Denn sonach setzt die Religionsphilosophie keineswegs voraus, daß der Begriff der Religion und

resp. Gottes ein „gegebener" im Herbart'schen Sinne seyn müsse, noch auch daß er zu jenen (metaphysischen) Begriffen gehöre, die überall, wo sie Einfluß haben, Zwiespalt in unserm Denken anrichten und daher von der Philosophie „verändert" und resp. „ergänzt" werden müssen. Sonach ist die Religionsphilosophie auch keine bloße „Bearbeitung gegebener Begriffe", sondern geht wesentlich darüber hinaus, indem sie den Begriff der Religion nicht bloß durch Veränderung und Ergänzung (durch Wegschaffung des „Zwiespalts", der „Widersprüche") denkbar machen, sondern die Idee und den Inhalt der Religion, so weit er es zuläßt, „wissenschaftlich begründen" will.

Nichtsdestoweniger machen sich dann bei der Lösung der Aufgabe die Herbart'schen Principien doch wiederum geltend, und stören, wie uns dünkt, den glücklichen Erfolg, indem sie das Resultat der Untersuchung mit ihren Prämissen in Widerspruch bringen. Indem D. sich anschickt, die objektive Gültigkeit des Gottesgedankens nachzuweisen, bemerkt er zuvörderst, daß das Gefühl „in keiner Weise" als eine objektive Grundlage der Religion anerkannt werden könne. Er spricht diesen Satz ganz allgemein aus, sowohl gegen Jacobi wie gegen Schleiermacher, begründet ihn jedoch nur dadurch, daß er behauptet, wo Gefühle, wie dies bei den religiösen der Fall sey, in Folge von Strebungen entstehen, da seyen sie „so bestimmt als bloße innerliche psychische Zustände, ohne alles ihnen außerhalb der Seele entsprechende Gegenständliche charakterisirt, daß eine sehr vorurtheilsvolle Auffassung dazu gehöre, um etwas Andres in ihnen zu finden" (S. 81. 85.). Allein es fragt sich noch sehr, ob die religiösen Gefühle nur „in Folge von Strebungen entstehen": Jacobi und Schleiermacher werden dies gerade entschieden leugnen. Jedenfalls tritt mit jener Behauptung sogleich ein Widerspruch hervor. Denn früher an einer andern Stelle erklärt D. ausdrücklich: „Religiös wird der Mensch, wenn er seinen Willen einem höheren unterordnet, den er entweder äußerlich in historischer Ueberlieferung oder innerlich in der Stimme des Gewissens zu vernehmen glaubt" (S. 43.). Indem nun jetzt dies Ver-

nehmen — das doch ursprünglich nur durch das Gefühl vermittelt seyn kann, durch welches allein ursprünglich alles Geistige als solches dem Geiste sich kund giebt, — für unmöglich, der Glaube daran für eine bloße Illusion erklärt wird, so wird damit die Religion selbst für eine Illusion erklärt. Die subjektive, natürliche Religion wenigstens hat danach gar keine „objektive Grundlage." Denn da sie nur in den religiösen Gefühlen „wurzeln" soll, diese aber in keiner Weise als eine objektive Grundlage anerkannt werden können, so fällt ihre objektive Grundlage jedenfalls außerhalb ihrer selbst. Und da D. für die objektive (positive) Religion keine andre, besondre Wurzel nachgewiesen hat, da er überhaupt von der allgemeinen Idee der Religion, welche die Philosophie zu begründen haben soll, keinen andern Grund und Ursprung angegeben hat, als das religiöse Gefühl, so muß auch von der objektiven Religion dasselbe gelten. Damit aber ist der Religion überhaupt alle Selbständigkeit vonvornherein abgesprochen. Sie ist nothwendig von dem (Andern) abhängig, an dem sie ihre objektive Grundlage hat, da sie, wie schon gezeigt, nur insoweit als Religion anerkannt werden kann, soweit ihrem Inhalt objektive Gültigkeit (Wahrheit) zukommt.

In der That stimmt denn auch das Endresultat der ganzen Untersuchung mit dieser Prognose überein. Um festzustellen, wiefern dem Gottesgedanken objektive Gültigkeit beizumessen sey, unterwirft D. zunächst die s. g. theoretischen Beweise vom Daseyn Gottes einer Kritik. Er verwirft den ontologischen Beweis, — mit Recht, da er offenbar unhaltbar ist. Er verwirft aber auch den kosmologischen Beweis, weil, um die Existenz des absolut Nothwendigen apagogisch zu erweisen, die Ungereimtheit des Gegentheils der Thesis nicht genüge, sondern die Thesis selbst vor Allem widerspruchsfrei seyn müsse. Dies sey aber nicht der Fall. Denn ein Unbedingtes sey entweder ein solches, das den Grund seines Daseyns in sich selbst trage (eine innere Ursache, causa sui), oder, das ursachlos existire. Beides aber sey widersprechend (S. 110 f.). Es ist hier nicht der Ort, der Darlegung dieses angeblichen Widerspruchs nachzugehen. Wir be-

merken nur, daß sie ganz auf Herbart'schen Principien beruht, und die Herbart'sche Bearbeitung der Begriffe der Ursache, des Seyns und Werdens als gültig voraussetzt, — eine Voraussetzung, die wir unsrerseits bestreiten müssen und an einem andern Orte widerlegt zu haben glauben (Vgl. Princip der Philosophie I, S. 520 f.). Wohl aber müssen wir darauf aufmerksam machen, daß mit dem Nachweis jenes Widerspruchs Drobisch sich selber widerspricht. Denn später weist er, wie wir sehen werden, selbst nach, daß die Welt als das absichtliche Werk eines weisen Urhebers zu betrachten sey, und behauptet: „Dieser Urheber ist der Höchste, der nichts mehr über sich hat, also nicht wieder als das Geschöpf eines Andern zu denken ist, noch auch vermöge des Widerspruchs, der im Begriff der causa sui liegt, als sein eignes Geschöpf betrachtet werden kann" (S. 228.). Allein der Urheber ist offenbar nur die Ursache in der Form der Persönlichkeit. Was von der absoluten Ursache gilt, muß mithin auch vom höchsten Urheber gelten. Folglich muß auch er entweder den Grund seines Daseyns in sich selbst tragen oder ursachlos existiren; und soll beides widersprechend seyn, so kann Gott nicht als höchster Urheber gedacht werden. Die Art wenigstens, wie hier D. die Schwierigkeiten, welche er selbst von den Herbart'schen Principien aus gegen den Begriff der absoluten Ursächlichkeit erhoben, später zu beseitigen sucht, wird schwerlich für genügend erachtet werden können. Ebenso wenig können wir es billigen, wenn er, wiederum aus Herbart'schen Gründen, dem teleologischen Beweise nur eine beschränkte Geltung zumißt, weil „die anorganische, bloß mechanische Seite der Natur teleologische Auffassungen zu ihren Seltenheiten zähle," und mithin die Zweckmäßigkeit nicht für das Ganze der Welt, sondern nur für einen Theil derselben (für die organische Natur) sich als Thatsache behaupten lasse (S. 139 f.). Wir haben schon oben bemerkt, daß durch diese Beschränkung der teleologische Beweis alle Kraft verliert. Sie erscheint uns aber ungerechtfertigt. Denn es ist zwar vollkommen richtig, daß, nach Herbart's Ausdrucke, das Zweckmäßige in der Natur nur in einzelnen, verhältnißmäßig seltenen

Fällen „mit unwiderstehlicher Evidenz“ sich ankündigt. Ebenso gewiß aber ist, daß, wie die Naturwissenschaften einstimmig anerkennen, Alles auf Alles in der Natur bedingend und bestimmend einwirkt, und daß mithin auch nicht ein einziger Zweck erreichbar wäre, wenn nicht die ganze übrige Natur seiner Erreichung gemäß und somit ebenfalls zweckgemäß angelegt wäre. Giebt man also die Zweckmäßigkeit in einzelnen Fällen als Thatsache zu, so kann man die Zweckmäßigkeit des Weltganzen nicht leugnen, ohne einer andern Thatsache zu widersprechen. Damit soll indeß keineswegs gesagt seyn, daß der teleologische Beweis ein vollkommener, das religiöse Bedürfniß völlig befriedigender sey. Zur Begründung des religiösen Glaubens bedarf es allerdings noch andrer Argumente. D. findet dieselben in den „ethisch praktischen Glaubensgründen.“ Die Darlegung dieser Gründe und die ihr folgenden beiden Abschnitte bilden den Hauptkern seines Werks. Sie enthalten so viel Vortreffliches, daß wir sie nur zu allgemeinster Beachtung dringend empfehlen können. Allein wenn sonach D. die objektive Gültigkeit des Gottesbegriffs und damit der Religion nur auf ethisch-praktische Gründe stützt, so wird damit der Glaube nothwendig zu einem bloßen Anhängsel der Moralität, die Religion zu einem bloßen Gliede oder Momente der Ethik. Denn sie wird, wie schon bemerkt, unvermeidlich von Dem abhängig, an welchem sie ihre objektive Grundlage hat. Ist diese Grundlage das sittliche Bewußtseyn mit seinen Forderungen, kann von ihm allein die Religion die objektive Gültigkeit ihres Inhalts herleiten, so hat sie auch in ihm allein ihre objektive, wahre Quelle: sie kann nur als Ausfluß der Moralität gelten und mithin ihr gegenüber keine selbständige Stellung in Anspruch nehmen. Dazu kommt noch ein andrer Uebelstand. Wenn nämlich, wie D. will, das sittliche Bewußtseyn stark genug ist, um die Idee Gottes und den festen Glauben an sein Daseyn hervorzurufen, weil es sonst der Erfüllung seiner Aufgabe, der vollständigen Erreichung des sittlichen Zwecks nicht sicher wäre, so ließe sich wohl annehmen, daß es auch stark genug seyn oder in Zukunft werden dürfte, um auch ohne diesen

Glauben, aus bloßem Wohlgefallen am Guten, die sittlichen Forderungen zu erfüllen und das Gute zu vollziehen. Nur wenn und sofern es sich zu schwach fühlt, um ohne den Glauben auszukommen, wird es ihn gleichsam zu Hülfe rufen. Somit aber geht die Religion doch wiederum nur aus dem Gefühle der Schwäche, aus dem *subjektiven* Bedürfniß hervor: wer sich sittlich stark genug fühlt, kann ihrer entrathen. Daß es ein Gefühl *moralischer* Schwäche, ein moralisches Bedürfniß ist, kann, wie uns dünkt, keinen Unterschied machen: eine objektive Grundlage, wie sie D. selbst fordert, können wir darin nicht erkennen. Die Religion wird vielmehr zu einem bloß psychologischen Phänomen, und damit sinkt auch die Religionsphilosophie zu einem bloßen Theile der Psychologie herab, — wie die meisten Disciplinen der Philosophie innerhalb des Herbart'schen Systems.

Das Schlimmste aber ist, daß die metaphysischen Principien des Systems unvermeidlich wieder einreißen, was die „moralisch teleologische" Betrachtung aufgebaut hat. Nachdem D. von ihr aus darzuthun gesucht, daß der Tugendhafte mit moralischer Nothwendigkeit an einen moralischen Endzweck der Welt und dessen Erreichbarkeit glaube, und daß dieser Glaube weiter zum Glauben an einen moralischen Urheber der Natur und ihrer Gesetze führe, und zwar auf einen „wahren Welturheber", einen „Schöpfer", „von unbegränzter Macht und Intelliganz" (S. 178 f. 181. 186.), erörtert er selbst die Frage, ob mit diesem Gedanken Gottes der Herbart'sche Begriff des „Seyenden, Realen", vereinbar sey. Er behauptet mit Herbart: „Die einfachen Elemente der Dinge, die realen Wesen, die Monaden können nicht geschaffen seyn: es liegt in dem Begriffe des einfach Seyenden, nicht entstanden, nicht geworden, nicht in Beziehung auf und durch Andres gesetzt zu seyn." Aber, fährt er fort, „wir sprechen von den *Elementen*, von dem einfachen Realen; daß Niemand uns unterschiebe, wir hätten die Unerschaffbarkeit der *Materie* behauptet, die aus solchen Elementen als aus *Bestandtheilen* zusammengesetzt ist." Die einfachen Elemente bilden an sich noch nicht Materie, vielmehr „bevor sie Materie

bilden, sind sie unausgedehnt und ohne alle zeitliche Bestimmungen in sich, raum- und zeitlos, eben so ohne alle Kräfte, also auch wirkungslos. Führen wir also nicht nur die Entstehung der Welt und ihrer Geschöpfe aus der Materie, sondern auch die Bildung aller Materie aus den Elementen auf den Willen Gottes zurück, was dem Glauben allerdings gestattet ist, so entstand durch den Willen Gottes aus dem Zeit- und Raumlosen, aus dem Todten, die Raum und Zeit erfüllende, mannigfache, veränderliche, lebendige und beseelte Welt. Ein Mehreres bedarf der sittlichpraktisch-religiöse Glaube an die Vorsehung nicht —" (S. 202 f.). Also die Zusammensetzung der einfachen Elemente zur Materie überhaupt und die Bildung der Welt und ihrer Geschöpfe aus dieser Materie soll das Werk Gottes seyn: dadurch sollen sie aus raum- und zeit- und wirkungslosen zu wirkenden, Raum und Zeit erfüllenden werden. Allein es fragt sich eben, wie das, was „nicht in Beziehung auf und durch Andres gesetzt werden kann", doch durch ein Andres (Gott) in bestimmter Weise, zu bestimmten Zwecken zusammengesetzt werden könne? Ist denn ein solches Zusammensetzen nicht nothwendig ein In-Beziehung-Setzen? Werden damit nicht nothwendig die einfachen Elemente von Gott in Bewegung gesetzt und in eine bestimmte Lage und Stellung zu einander gebracht? Nur dadurch allein können sie ja zu wirkenden werden und so die beabsichtigte Wirkung durch sie hervorgebracht werden. Damit übt Gott selbst eine Wirksamkeit über sie aus, wenn auch nur die ganz äußerliche der Bewegung und Zusammenfügung. Wie aber ist es denkbar, daß die einfachen Elemente durch ein Andres in Bewegung gesetzt werden können? Alles Wirken eines Realen auf ein andres soll ja nach Herbart nur „Selbsterhaltungen" hervorbringen, die Wirkung also nur in einer Reaktion bestehen, durch welche die Einwirkung des andern zurückgewiesen wird. Dasselbe müßte also auch bei jener bewegenden Wirksamkeit Gottes stattfinden. Jedenfalls hängt das Wirken der Realen auf einander und die ganze Mannichfaltigkeit der Selbsterhaltungen, die daraus hervorgehen, von der „einfachen Qualität" ab, die

nach Herbart jedem Seyenden an sich zukommt. Diese Qualität ist nothwendig eben so unerschaffen, eben so unbestimmbar durch Andres, als die Seyenden selbst. Wären also die Elemente nicht an sich selbst so beschaffen, daß durch ihr bestimmtes Zusammen und ihr Wirken auf einander die Zwecke Gottes zur Verwirklichung kämen, so wären diese Zwecke schlechthin unausführbar. Gottes Macht kann mithin so wenig als eine „unbegränzte" gedacht werden, daß sie vielmehr nur zu denken ist als beschränkt und bedingt durch die Qualität der Elemente. Seine Zwecke und Absichten müssen sich nothwendig nach dieser Beschaffenheit richten, und wenn danach moralische Zwecke ausführbar erscheinen, so ist das nur dem Zufall dieser Beschaffenheit zu verdanken. Jedenfalls reicht die Ausführbarkeit derselben nicht weiter, als diese Qualification. Auch Gottes Intelligenz ist daher nur eine begränzte. Denn keine Weisheit, wie groß sie auch wäre, vermag die etwaigen Hindernisse, die ihren Absichten in der Qualität der Elemente entgegentreten, zu überwinden. Wie aber kann mit dem Gedanken eines solchen Welturhebers der religiöse Glaube an die absolute Erreichbarkeit des moralischen Weltzwecks bestehen? —

So lange diese Frage nicht genügend beantwortet ist, können wir den Versuch Drobisch's, eine Religionsphilosophie auf Herbart'sche Principien zu gründen, nicht für gelungen erachten. Ja wir bekennen, daß es uns unmöglich erscheint, die Schwierigkeiten, die einem solchen Versuche innerhalb des Herbart'schen Systems entgegenstehen, vollkommen zu überwinden. Consequenter Weise scheint uns Herbart den religiösen Begriff Gottes eben so nothwendig verwerfen zu müssen, wie alle Anhänger der Atomistik von Leucipp bis Leibnitz.

An das eine oder andre der s. g. herrschenden Systeme, die wir bisher betrachtet haben, schließen sich durchgängig die neueren Bestrebungen im Gebiete der Religionsphilosophie an. Es würde uns zu weit führen, wollten wir sie einzeln einer näheren Erörterung unterwerfen. Wir begnügen uns daher mit einigen allgemeinen Bemerkungen. Die Einen — und ihre Rich-

tung zeigt die zahlreichsten und bedeutendsten Vertreter — folgen insofern dem Vorgange Hegel's, als sie darauf ausgehen, den Inhalt der bestehenden (christlichen) Religion „begreiflich" zu machen oder ihn als philosophisch vernunftgemäß darzuthun und so Religion und Philosophie zu versöhnen. Indem sie aber dabei von dem freien, selbstthätigen menschlichen Denken ausgehen, und aus ihm in produktiver (dialektischer) Selbstentwickelung jenen Inhalt sich erzeugen lassen, oder doch der Religion jede eigenthümliche Basis der Entstehung und Fortbildung absprechen, verfallen sie in den Fehler Hegels: die Philosophie absorbirt damit nothwendig die Religion und muß ihr consequenter Weise von vornherein alle Berechtigung eines selbständigen Bestehens absprechen; höchstens kann sie ihr eine relative Geltung für das s. g. Volk, für die ungebildeten, des philosophischen Denkens unfähigen Geister belassen. Im entschiedenen Gegensatz zu ihnen, gehen Andre darauf aus, die Religion zu vernichten, indem sie die Undenkbarkeit des religiösen Gottesbegriffs darzuthun suchen und den Ursprung des Glaubens zwar in der menschlichen Natur, aber nur in gewissen, von den selbstsüchtigen Begierden, Wünschen und Hoffnungen des Menschen eingegebenen oder auf der mangelhaften Erkenntniß der Natur ruhenden Illusionen begründet finden. Gegen diese Richtung ist philosophisch durchaus nichts einzuwenden, sobald sie nur von freier, unbefangener, voraussetzungsloser Forschung zu ihren Resultaten kommt und sie zu begründen weiß. Allein daß dieser ausgesprochene Atheismus, weit entfernt das Ergebniß einer ächt wissenschaftlichen Forschung zu seyn, vielmehr theils (wie bei Feuerbach und seinen Anhängern) auf einem durchaus befangenen, einseitigen, schlecht oder gar nicht begründeten Materialismus, theils (wie bei Daumer, Schopenhauer, Frauenstädt) auf subjektivistischen, von persönlichen Gemüthsstimmungen beeinflußten Grundanschauungen beruht, ist bereits so vielfach nachgewiesen, daß jede fernere Polemik überflüssig erscheint. — Noch Andre, welche (wie Biedermann) die Religion auf das praktische Gebiet des Lebens, auf die Sphäre des Wollens und Handelns beschränken wollen,

treten damit auf die Kantische Basis zurück. Mag man die Religion für die „absolute Praxis oder Praxis des Absoluten", oder für ein s. g. „Lebensgefühl" rc. erklären, man thut ihr jedenfalls Gewalt an, wenn man ihr alle theoretische Bedeutung, alle (freilich nur auf dem Glauben ruhende, aber in ihm unmittelbar enthaltene und aus ihm hervorgehende) Erkenntniß abspricht: sie wird damit unvermeidlich zu einem bloßen Anhängsel der Moralität, d. h. sie ist als Religion aufgehoben.

Eine weitverzweigte Richtung, sich an Jakobi und resp. Schleiermacher anlehnend oder gar bis auf Descartes und die vorkantische Zeit zurückgehend, will jede innere, wesentliche Beziehung zwischen Philosophie und Religion aufgehoben wissen, und möchte beide durch so bestimmte Gränzen von einander trennen, daß alle Berührung zwischen ihnen wegfiele. Allein so gewiß das Denken überhaupt und das Forschen nach Wahrheit insbesondre keinen bestimmten Gegenstand hat, weil es seiner Natur nach Alles ergreift, was es zu ergreifen vermag, so gewiß läßt sich die Religion dem forschenden Blicke der Philosophie nicht entziehen. Und so gewiß andrerseits die Religion ihrer Natur gemäß allgemeine Geltung beansprucht und nach weitester Ausbreitung strebt, so gewiß liegt es in ihrem eignen Interesse, auch vor der wissenschaftlichen Forschung gerechtfertigt dazustehen. Man kann nicht (mit Rothe) die Philosophie auf das Selbstbewußtseyn, die Religion auf das Gottesbewußtseyn gründen. Denn das Gottesbewußtseyn ist unmöglich ohne das Selbstbewußtseyn, und vielleicht auch umgekehrt das Selbstbewußtseyn, wenigstens das vollkommene, ausgebildete, ohne das Gottesbewußtseyn; jedenfalls bedingen und bestimmen sich beide gegenseitig so wesentlich, daß eben erst darzuthun wäre, wie aus ihnen zwei verschiedene, relativ selbständige Sphären des Geistes sich gegen einander abscheiden können. Auch läßt sich das Gottesbewußtseyn nicht so ohne Weiteres voraussetzen: es steht nicht auf gleicher Stufe mit dem Selbstbewußtseyn, es kann ihm nicht dieselbe Dignität einer ursprünglichen, unmittelbaren, schlechthin nothwendigen Entwickelungsform des Geistes beigemessen werden

wie jenem, das schon im ersten, unmittelbarsten Selbstgefühle keimt; es setzt vielmehr jenes, wie das Höhere das Niedrigere, voraus. — Es hilft auch nichts, wenn man, wie Viele wollen, das Daseyn Gottes als unbeweisbar, das Wesen Gottes als wissenschaftlich unerkennbar, ja den Gedanken Gottes als unfaßbar darzuthun, und so durch eine strenge Scheidung von Glauben und Wissen der Religion ihre selbständige Stellung zu sichern sucht. Denn gesetzt auch, daß sich von Gott nichts wissen, sondern nur an ihn glauben ließe, so muß doch dieser Glaube und sein Inhalt auf objektiven Gründen ruhen, wenn er auf objektive Wahrheit, auf Geltung und Anerkennung Anspruch machen will; und diese Gründe zu erforschen und resp. darzulegen, wird und muß die Sache der Philosophie bleiben. Spricht man der Religion und dem Glauben alle objektive Begründbarkeit ab, läßt man ihn nur als ein thatsächlich gegebenes Moment der menschlichen Natur, als ein im menschlichen Wesen subjektiv begründetes Phänomen stehen, wie Diejenigen thun, welche die Philosophie auf die Psychologie oder resp. auf die Methode naturwissenschaftlicher Forschung gründen wollen, so hat es die Philosophie allerdings nicht mit der Religion, sondern nur mit dem religiösen Menschen zu thun. Aber eben damit leugnet sie die Religion als Religion. Denn zum bloßen psychologischen Phänomen herabgesetzt, ohne allen Anspruch auf objektive Gültigkeit ihres Inhalts, steht die Religion auf Einer Linie mit jeder beliebigen subjektiven Meinung. Ja consequenter Weise muß sie in das Gebiet der fixen Ideen verwiesen werden, weil nur diesen, nicht aber der bloßen subjektiven Meinung, jene unerschütterliche Festigkeit, Unwandelbarkeit und jeder Widerlegung unzugängliche Selbstgewißheit eigen ist, welche den religiösen Glauben auszeichnet. —

Das Resultat, zu dem wir gekommen, ist und bleibt sonach ein negatives: nach den bisherigen Fassungen des Wesens und Begriffs der Philosophie erscheint eine Religionsphilosophie unmöglich, ein dem Leben, der Erfahrung und Geschichte entsprechendes Verhältniß von Philosophie und Religion unbegründbar,

ja selbst das bloße Nebeneinanderbestehen beider unbegreiflich. Wir werden daher in einem folgenden Artikel des Näheren zu untersuchen haben, ob die bisherigen Begriffsbestimmungen der Philosophie die einzig möglichen seyen, ob sie in sich selbst Grund und Halt haben, und ob insbesondre die bisherigen Abgränzungen von Glauben und Wissen, wonach beide wie zwei von Tisch und Bett geschiedene Ehegatten sich gegenüberstehen, gerechtfertigt erscheinen. —

Correspondenz.

Die Genueser Academie für italische Philosophie.

Genua im Mai 1853.

Aus Toscana, wo mich einige Mittheilungen über die Bestrebungen der in Piemont gegründeten Academie für Italische Philosophie begierig auf nähere Kenntniß ihrer Arbeiten gemacht hatten, brachte ich ein Einführungsschreiben an den Präsidenten derselben, den Grafen Terenzio Mamiani, mit nach Genua. Von der außerordentlichen Güte dieses Gelehrten, der seine lebhafte Theilnahme für die neueren Bewegungen auf dem Gebiete der deutschen Philosophie an den Tag legte, und, um den beiderseitig gewünschten Verkehr zu befördern, den Gedanken einer zugleich in Deutschland und Genua, dort deutsch, hier italienisch erscheinenden Zeitschrift anregte, erhielt ich neben mehreren anderen Schriften auch das erste Jahrbuch der Academie, welche sich seiner Vorsteherschaft erfreut. Es gewährt ein echt italienisches Bild wissenschaftlichen Lebens, und ich erlaube mir Ihnen davon zu gelegentlicher Verwendung die Umrisse zu zeichnen, indem ich kurz das am meisten Charakteristische in Gedanken, Methode, Auffassung heraushebe.

Am 5. Januar 1850 war die erste Sitzung der neu entstehenden, in welcher Crocco den Beinamen italica durchsetzte. Das in den folgenden vier Sitzungen angenommene Programm ward später in der Gazetta di Genova veröffentlicht. In ihm

heißt es: da außer demjenigen, was Sache der Regierung sey, auf Universitäten und Lyceen zur Fortbildung beizutragen, noch viel den Privaten zu thun übrig bleibe, besonders durch Academien, so habe sich eine Anzahl Männer zu einer solchen zusammengethan, um hauptsächlich zwei Klippen vermeiden zu helfen, welche den speculativen Studien zu schaden pflegen. Von derjenigen Philosophie, welche dies wunderbar gut vermocht habe, der alten italischen, den Namen und eigenthümlichen Charakter entnehmend, beabsichtige die neue Academie, gleichen Schrittes die beiden Reihen: Vernunft und Ueberlieferung, Schlußfolgerung und Geschichte, Idee und Realität, Speculation und Experiment zu verfolgen. Und nicht eher werde sie ihr Ziel erreicht glauben, als bis sie auch das Herz, den Willen, die Vorsätze der Menge gewonnen habe. Näheres aus dem Fundamentalstatut theile ich hier schon nach der am 30. Juni 1850 angenommenen Fassung mit, die wir im dritten Theile des vorliegenden Bandes S. 371—380 finden und nehme die ebenda angegebenen späteren Abänderungen in meinen Bericht mit hinein. „Das unmittelbare Ziel der Akademie italischer Philosophie", lautet dort der erste §., „ist: die Erforschung der höchsten Grundsätze und ihre besondern und praktischen Anwendungen auf die sittlichen und bürgerlichen Lehren." §. 2. bestimmt die Stadt Genua zu ihrem Sitz. Tit. I. setzt die Zahl von 60 wirklichen italienischen und 60 correspondirenden auswärtigen Mitgliedern fest; „außerdem befördernde Mitglieder (socj promotori), deren Zahl bis jetzt noch nicht bestimmt ist." Diese letzteren verpflichten sich zu jährlicher Zahlung von 100 Francs für den Zeitraum von fünf Jahren. Uebrigens stehn sie in allen Pflichten und Rechten den wirklichen Mitgliedern gleich. Tit. II. von den Wahlen. Tit. III. Aemter. §. 23.: „Der Vorstand hat zu beurtheilen, ob eine von einem nicht der Academie angehörigen Vf. dieser zugestellte Schrift in deren Sitzungen gelesen zu werden verdient." Tit. IV. von den Comitaten. Solche der Academie untergeordneten Gesellschaften können überall in Italien gegründet werden, sobald fünf wirkliche Mitglieder sich zusammenfinden.

Sie berichten an die Academie über die sich auf die Zwecke derselben beziehenden wissenschaftlichen Fortschritte in ihren Provinzen. Tit. V. von den Sitzungen, deren wöchentlich in der Regel Eine stattfindet; alljährlich ist ein Generalcongreß in Genua. Tit. VI. academische Arbeiten. Der 35ste §. verdient ganz mitgetheilt zu werden; er lautet folgendermaßen: „Die Academie wird sich hauptsächlich mit den unten bezeichneten Dingen beschäftigen: a) Jährliche Rundschauen über den Stand und Fortschritt der reinen Philosophie und der moralischen und civilen Wissenschaften besonders in Italien. b) Studien und Abhandlungen über die alte italische Schule und die andern italienischen speculativen Schulen bis auf unsere Tage. c) Neudrucke und Erläuterungen der italienischen Hauptwerke theoretischer und praktischer Philosophie oder anderer seltenen auf dieselbe bezüglichen Schriften. d) Originalschriften über Themen, die im Schooß der Academie gestellt und mit Einheit der Auffassung und Methode gewählt und vertheilt sind. e) Zusätze und Verbesserungen zu den Wörterbüchern der italienischen Sprache in Rücksicht auf die Kunstausdrücke (vocaboli) reiner und angewandter Philosophie und auf ihre Geschichte und Begriffsbestimmung. f) Gutachten im Schooße der Academie besprochen und erwogen, um dem Ministerium und den Kammern vorgelegt zu werden, über die Einrichtungen und Gesetze, die unmittelbaren privaten und öffentlichen Unterricht und Erziehung angehen. g) Eine Sammlung der Hauptwerke aller Zeit und jeden Volks über die moralischen und civilen Materien, mit Zufügung von Noten und Vorreden, in der Absicht, die Grundsätze der Academie auseinanderzusetzen und die synthesis doctrinalis jener Materien zu zeichnen. h) Häufiger Austausch und gelehrter Briefwechsel mit andern Academien und vorzugsweise mit den am meisten in Studien und Absichten übereinstimmenden." Nach §. 36. ist jeder wirkliche Academiker verpflichtet, alljährlich der Academie eine Arbeit von sich mitzutheilen. §. 42.: „Die Academie wird zum öffentlichen Concurs jährlich Themen spekulativer oder praktischer Philosophie, die den gegenwärtigen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens und der

Wissenschaft entsprechen, vorlegen." Tit. VII. von den Veröffentlichungen. Jährlich soll ein Band oder zwei aus den Akten, und monatlich sollen Berichte über die Sitzungen veröffentlicht werden, welches auch mit den Berichten über die Werke von Nichtacademikern, die das Gutachten der Academie eingeholt haben, geschehen soll. Tit. VIII. academischer Census, bestehend aus dem jährlichen Beitrag der socj promotori und dem monatlichen der wirklichen Mitglieder. — Ein späterer Zusatz bestimmt, daß jedes wirkliche Mitglied an Orten, wo weder die Academie selbst, noch ein Comitat derselben sich befinde, mit der Academie briefwechselnde Gesellschaften von nicht weniger als fünf Mitgliedern bilden dürfe. Jeder Theilnehmer ist conversante accademico di filosofia italica. Eine solche Gesellschaft kann, wenn sie sich wohlverdient macht, von der Academie in ein beständiges Comitat umgewandelt werden.

So weit das Statut. Das Präsidium hatte von Anfang an Terenzio Graf Mamiani inne, der, wie bekannt, als praktischer Staatsmann, als Dichter, als Philosoph sich einen Namen erworben. Die erste Sammlung seiner poesie erschien in Einem Bande Paris 1843. — Dialoghi di scienza prima. Ebenda 1846. 8. X und 639 S. — Fondamenti della filosofia del diritto e singolarmente del diritto di punire, lettere di Terenzio Mamiani e di Pasquale Stanislao Mancini. Quarta edizione accresciuta di quattro discorsi inediti del Mamiani sulla sovranità e di una prefazione del prof. P. L. Albini. Torino 1853. XVI und 316 und LXV S. klein 8. — Seine staatliche Laufbahn (zuletzt war er bekanntlich von Pius IX. kurz vor dessen Flucht zum Minister des Auswärtigen ernannt worden) hat er in diesem Jahre dargelegt in den scritti politici, die einen Band der bei Le Monnier in Florenz erscheinenden biblioteca nazionale bilden.

Der Titel des vorliegenden Buches nun lautet: Saggi di filosofia civile tolti dagli atti dell' accademia di filosofia italica e pubblicati dal suo segretario prof. Girolamo Boccardo. Genova co' tipi del r. i. de' sordo-muti. 1852. 8. pp. VIII u. 497.

Die Ehre des Anfangs ward auch hier dem Dante zu Theil, über dessen Philosophie zuerst P. Giuliano einen Aufsatz las, in welchem er bemerkt, daß Dante ganz eigentlich italienisch, d. h. theoretisch und praktisch, Vereiniger von Aristoteles und Plato sey; woran sich weitere Debatten knüpfen. Beachtenswerth ist ein Vortrag Mamiani's über den Begriff der Ekstase bei jenem Dichter. Ueber ihn auch p. 39. 40.

Inzwischen erklärten verschiedene namhafte Männer der Halbinsel auf die von der Academie herumgesandten Schreiben ihren Beitritt. Prof. Pasq. Stanisl. Mancini in Turin erklärt seine Bereitwilligkeit und die seiner Freunde, mit Aufgeben eines schon gefaßten ähnlichen Plans, sich anzuschließen. Gino Capponi hofft gleichfalls Frucht für die Wissenschaft, wenn sich die Academie von Anfang an eklektisch der zerstreuten und wenig zusammenstimmenden Kräfte des italienischen Wissens bediene — und damit ist allerdings ein Grundübel Italiens berührt. Centofanti bemerkt beitretend, wie wenig günstig die Zeit für Philosophie sey. Der Herzog von Proto bietet der Academie die Dedication seiner Uebersetzung der Sonnenstadt des Campanella an.

Der erstere größere Vortrag ist einer von Mamiani: sull' insegnamento secondario p. 43—70. Nachdem Prof. Cereseto die Lesung eines Aufsatzes über die Epopöe in Italien begonnen p. 75. 76., der in zwei späteren Sitzungen fortgesetzt wird, p. 79. 80. u. 272—275., treten die Ferien ein, nach denen der Präsident am 10. November die Sitzungen mit einer Rede über den Zweck der Academie eröffnet, die den Anfang des zweiten Theils unseres Bandes bildet. Bald am Eingange, nachdem er von der „Gefahr der übermäßigen Abstractionen" gesprochen, heißt es (p. 93.): „Wovon uns in unsern Tagen ein sehr merkwürdiges Beispiel das deutsche Volk gegeben hat, dessen große Philosophen, zu sehr der Erfahrung und der Vulgar-axiome vergessend, den Zeitraum von vierzig Jahren darauf ausgegangen sind, das Absolute zu suchen, mit jenem selben Glauben und jener Unbesonnenheit, womit ihre Väter in den Fußstapfen des Paracelsus das Elixir des Lebens suchten. Daher wußten sie

an dem (noch wenig uns fernen) Tage, als der Zorn und die Furie des Volks ausbrach, entsetzt und erschreckt, weder es recht zu verstehn, noch es zu regieren, und mischten zu den starken und freien Gedanken ihres Volkes die Spitzfindigkeiten und Sophismen." Die erwähnten assiomi volgari lernen wir näher kennen aus dem, was er über das Daseyn einer scienza comune perpetua p. 94. 95. sagt. Diese sey der Inbegriff jener Gemeinurtheile und Grundansichten, die trotz alles Fluthens in den Geistern fast unangetastet unzählige Geschlechter durchdauern, und deren Kräftigkeit keine Kühnheit der Verneinung überwinden könne. Nicht entscheiden könne er, „ob der Besitz des Wahren, der allen gemein wird, alle Vervollkommnung und jeden Zuwachs von der unendlichen Fruchtbarkeit gewisser adagi istintivi ed ingeniti ziehe oder statt dessen das menschliche Geschlecht zu verschiedenen Zeiten Einsicht und Bewußtseyn von neuen originalen und absoluten Principien gewinne. Dies aber weiß ich gewiß," so fährt er fort, „daß viele Aussprüche, die zuerst als Speculation eines großen Denkers oder einiger wenigen erschienen oder als erhabene Dogmen, die einem Volk von Gläubigen offenbart und als besonderer Gegenstand der Religion und des Glaubens aufgenommen wurden, nachher von der Vernunft anerkannt und feierlich bekannt, oberste und allgemeine Autorität erlangten und in jenen Volksschatz von Wissenschaft eingingen, den ich sensus communis nenne." (96.) Den Skepticismus hält er deswegen für minder verbreitet und für leichter heilbar, als man gewöhnlich glaube. (97.) Nie sey in dem Grade wie heut zu Tage im Besitz der gesitteten Völker eine scientia popularis gewesen, die eben so sehr von Irrthum gereinigt, als reich an abstracten und allgemeinen Wahrheiten, und geeigneter gewesen sey, das ihr von den Wissenden überlieferte Licht aufzunehmen. Bei allen dogmatischen Streitigkeiten finde doch die Sittlichkeit des Evangeliums keine Gegner. Glückliches Italien! „Im Namen der allgemeinen Liebe meinen die Demokraten zu sprechen; jener Liebe bedienen sich selbst die Utopien der Socialisten." (99.) Dazu geben uns vor den Alten die beiden jungen Glaubenssätze an die fort-

schreitende Vervollkommnung des menschlichen Gemeinwesens und an das heilige Recht der Nationalität einen Vorzug. (100.) Belehrt durch die verfehlte Philosophie kehre die Zeit durch einen Vernunfttrieb zur Religiosität zurück. (101.) Gegen den Schluß kommt er auf die doppelte Aufgabe der Philosophie, die, wie nichts vielleicht so häufig und mannichfach bei Homer beschrieben werde als der Pallas Athene Hinaufsteigen zum Himmel und Herabsteigen zur Erde, so immer wieder die höchsten Wahrheiten ergründen und sie auf unser Leben anwenden müsse. (106. 107.)

In den folgenden Sitzungen finden wir verschiedene Vorträge, an die sich zum Theil Besprechungen knüpfen. Zunächst einer des Fürsten Pietro Lanza di Butera Scordia über die Wechselfälle der Politik (109 ff.). Der Präsident spricht über die Natur und die Grenzen der Einmischung der Regierung in die Hauptfunktionen des socialen Lebens (113 ff.), über Natur und Grenzen der gesetzgebenden Gewalt (120 ff.), über die Vaterlandsliebe bei den Alten und bei den Neueren (129 ff.), vom Volk und seinen Beziehungen zum Staat (138 ff.). Der Academiker Audinot über die Grundsätze der Staatsphilosophie (159 ff.). Padre Giuliani zieht eine Parallele zwischen der sittlichen Freiheit des Einzelnen und der bürgerlichen der Völker (165 ff.). Die hieran sich anschließende Debatte über Philosophie der Geschichte gab Veranlassung zu einigen Vorträgen des Präsidenten in den folgenden Sitzungen, welche wiederum nicht ohne Besprechung blieben.

Zuerst über die Theorie des Fortschritts (169—196), besonders in der Anwendung auf die Frage, wie ein in Verfall gerathenes Volk wieder aufkommen könne. Der Begriff des Fortschritts, der sich, wie kurz nachzuweisen gesucht wird, bei den Alten nicht finde, welche vielmehr höchstens bis zu der Annahme eines Kreislaufs sich erhoben (worüber auch Vico nicht hinaus gekommen), trete erst im Christenthum auf. Die erste nähere Entwickelung habe er vielleicht im 13ten Jahrhundert bei einem italischen Denker, dem Abt Joachim und bei dessen Schüler Johann von Parma, dem großen Vorkämpfer der Secte der Joachi-

misten, in deren bekannter Lehre vom ewigen Evangelium gefunden. Ihre mystische Ansicht wurde zu einem philosophischen Princip verklärt durch einen andern Italiener: Campanella. Von ihm geht die Geschichte der Idee des Fortschritts ohne viele bemerkenswerthe Mittelschritte zu Herder und Lessing in Deutschland, zu Turgot, Condorcet, St. Simon in Frankreich. Hören wir, was der Redner Einzelnes über die Deutschen sagt. Herder habe den Fortschritt des Menschengeschlechts aus dem der Natur abgeleitet, da zu seiner Zeit die Geologie die verschiedenen auf einander folgenden Krisen unseres Planeten, in deren letzter das Menschengeschlecht entstanden, nachgewiesen habe. „Es folgt die berühmte deutsche, besonders von Kant, von Fichte, Schelling und Hegel vertretene Schule. Diese Schule (Kant davon ausgenommen) bekennt den Pantheismus; für uns Italiener ist, die Wahrheit zu sagen, keine Theorie unfähiger, als diese, die Idee des Fortschritts zuzulassen. Wenn das Endliche nichts ist als Schein, wenn die einzige und wahre Substanz das Unendliche ist, so ist der wirkliche und nicht scheinbare Fortschritt nicht möglich, weil das Unendliche in jedem Augenblicke in der That sein Ziel erreicht und ausgeführt hat." — Mamiani äußerte gegen mich, daß in Italien nur unter den jungen Leuten einige wenige pantheistisch gesinnt seyen. „Es würde auch," fügte er hinzu, „bei dem zum Genuß neigenden Charakter unseres Volkes entsetzliche Folgen haben, wenn das sittliche Band, wie es durch solche Lehre nicht anders geschehen kann, noch gelockert würde." — Was darauf in jenem Vortrag aus dem System jedes der vier Philosophen gesagt wird, kann nicht gemeint seyn ein genügendes Bild von denselben zu geben. Er geht dann dazu über, die richtige Methode für die Untersuchung der Frage festzustellen. Die theologische oder ontologische, welche die menschlichen Geschicke besonders von den speculativen Begriffen über Gott und die Vorsehung ableite, sey auf's äußerste gefährlich, weil die menschlichen Gedanken über die Weise, die die höchste Einsicht in der Weltgeschichte anwende, zu unsicher seyen. Dieser Methode bedienten sich die alten Theologen, darauf Bonald, Schlegel, de Maistre

und einige andere, denen zufolge, wenn das menschliche Elend den Gipfelpunkt erreicht hat, siehe da! eine wunderbare Dazwischenkunft Gottes das Heilmittel herbeiführe. „Nach einem solchen Begriff müssen wir der Vernunft die Philosophie der Geschichte wegnehmen und sie in der That der Autorität unterordnen.“ Besonders die Encyklopädisten dagegen suchten nach Art der Naturwissenschaft aus Beobachtung des Analogen zwischen den menschlichen Begebenheiten die Theorie des Fortschritts durch Induction zu begründen. Allein es mische sich in den menschlichen Dingen zu sehr das Wesentliche mit dem Zufälligen, als daß mit Sicherheit die Gesetze, welche die menschliche Gesellschaft regieren, daraus erschlossen werden könnten, außerdem daß, anders als in der unveränderlichen Natur, im Menschen ein Princip immerwährender Veränderlichkeit sey, so daß die großen Ereignisse der Geschichte fast stets einzig und ohne Analogie blieben. „Die dritte Methode, welche meiner Ansicht nach allein vernünftig und rechtmäßig ist, besteht darin: an die Erforschung der menschlichen Thaten im Geleit sicherer und und regelnder Grundsätze zu gehen, die aus der Analyse dessen, was bleibend und wesentlichst in der menschlichen Natur ist, und dessen, was jeden die unmittelbare Anschauung des Wahren lehrt, entnommen sind.“ Es gebe drei Reihen solcher Grundsätze: psychologische, zweitens aus allgemeinen überall sich wiederholenden geschichtlichen Thatsachen geschöpfte, endlich die aus den instinctiven sittlichen Wahrheiten abgeleiteten. Diese Methode habe Machiavelli thatsächlich angewandt, Vico auf bestimmte Grundsätze zurückgeführt. —

Nachdem er sich in einem neuen Vortrage, der den Beweis der Lehre vom Fortschritt zum Gegenstand hat, wiederum gegen den deus ex machina erklärt hat, fährt er fort: „Sicherlich giebt es ein beständiges Eingreifen Gottes; aber wenn die Theologen es als einzeln, außergewöhnlich und wunderbar zulassen können, so erkennen die Philosophen, welche lediglich die Vernunftwahrheiten erforschen, nur jenes an, dessen Wirkung sich in den Gesetzen selbst der natürlichen und spontanen Entwickelung der We-

sen offenbart. Eben so wenig annehmbar ist die vom Pantheismus gegebene Lösung, weil vielen Dogmen des sensus communis zuwider, und weil sich in den Begriffen widersprechend, indem die einzige und unendliche Substanz sich nicht entwickeln und fortschreiten kann, da sie stets ihr Wesen erfüllt und alle ihre Zwecke erreicht hat." Auch der in Büchern niedergelegte Fortschritt menschlichen Wissens begründet keinen Beweis für die Möglichkeit des Fortschritts im Allgemeinen. Man muß abstrakt auf die Fähigkeiten des intendere volere potere sehn, wie sie Campanella nannte, oder mit Vico auf das nosse velle posse. Es wird nun kurz ausgeführt, wie in keiner der drei Grundrichtungen sich die Nothwendigkeit irgend einer Grenze, sondern vielmehr in jeder die Möglichkeit indefiniten Progresses zeige. Die häufigen Rückschritte der Menschheit und der Nationen aber, welche zunächst nach dem Gesagten schwieriger zu erklären scheinen, als ihr Fortschritt, kommen aus drei Quellen: l'umana indolenza, l'errore, l'egoismo, aus welcher letzteren die zweite zum Theil mit hervorgehe. Wenn nun einmal ein Volk verderbt sey, so könne weder der Schmerz noch der Nutzen, wie Verschiedene gemeint, ihm wieder aufhelfen. Denn jener, wenn er Schritt für Schritt schwerer über eine ganze Gemeinschaft von Menschen kommt, zerstört nur ihre Thatkraft. Von einer Wiederherstellung besserer Geschicke kann aber meist das lebende Geschlecht selbst keine Frucht für ihre Opfer hoffen. Weder ein richtiger Egoismus, noch der Schmerz, hat Rom oder Byzanz geholfen. Die Hülfe muß von außen kommen: das Zusammentreffen der Völker, nicht nur das friedliche in Handel, Wissenschaft, Bündnissen, sondern auch das feindliche ist fast immer günstig für ihre Entwickelung. So oft wir aber auch aus großen Umwälzungen neue Bildungskeime entstanden sehen, — die Vernunft entdecke in diesen Thatsachen doch kein nothwendiges Band, und erhalte deshalb auch daraus nicht die beständige Gegenwart des absoluten wiederherstellenden Princips, welches dieser Vortrag suche. Er stellt nun die Frage: welche Bedingungen sind also einem Volke nöthig, um für einen steten Besitzer der Elemente gehalten

zu werden, welche den bürgerlichen Fortschritt ausmachen und sicher stellen? und beantwortet sie in drei Punkten dahin: wenn ein Volk in Mitten einer gesicherten, fortgesetzten wissenschaftlichen Ueberlieferung lebe, ferner einer den Vernunftgrundsätzen und den edlen Trieben des menschlichen Herzens entsprechenden Religion und Sittengesetzgebung, drittens einer Ordnung des öffentlichen und privaten Lebens, die nicht irgend einer der Hauptrichtungen und Erfordernisse unserer individuellen und socialen Natur widerspreche, — dann könne weder Schlaffheit, noch Irrthum, noch Selbstsucht (was er näher ausführt) es in dem Grade herunterbringen, daß ihm die Mittel der Fortbildung abgeschnitten würden. „Und solche Völker giebt es noch. England, Amerika, die Schweiz, Holland, ein Theil Deutschlands, vielleicht selbst Frankreich, wie verwirrt auch immer, haben die obengenannten Elemente.“ Italien nennt er nicht. „Schließen wir. Ich habe nicht vermocht, in dem in irgend einen Zustand von Barbarei und in irgend welches Aeußerste von Unwissenheit, Selbstsucht und Verderbniß versetzten Menschen eine fortwährende und nothwendige Grundkraft zu entdecken, die ihn aus jenem Abgrund reiße und zum unbegrenzten Fortschritt leite, ein Princip, sage ich, das ihm innerlich und eigenthümlich, oder doch von außen mit nothwendiger Rechtzeitigkeit und unwiderstehlicher Einwirkung an ihn träte. Aber von der andern Seite habe ich den Fortschritt als eine hohe Nothwendigkeit der Thatsache, ausgehend von den bestehenden Verhältnissen des geselligen Lebens verschiedener Völker, eingesehen und anerkannt. Der Fortschritt nun, den ich beschrieben habe, ist weder wie der Proteus der Fabel, welcher fortwährend verschiedene Formen und Gestalten annimmt: ein Symbol der pantheistischen Theorie; noch auch wie der Phönir, der immer sich selbst gleich wiederaufsteht: ein Symbol der Lehre von Lauf und Rücklauf der Nationen. Die Bildung kann sich wohl neigen, aber immer größere Curven als früher beschreibend; und ich weiß kein angemesseneres Bild zu finden, sie darzustellen, als das der Palme, welche in eben der Zeit, da sie vertrocknet und ihre alten Blätter verliert, einen neuen und kräf-

tigen Schoß, den sie weiter in die Höhe treibt, nährt, fördert und entwickelt." — Dem Redner stellt sich der Advocat Conforti entgegen. Er will eine Wahrheit, welche dem ganzen Alterthum unbekannt gewesen sey, nicht als instinctive gelten lassen, und meint, daß die Betrachtung der menschlichen Fähigkeiten allerhöchstens die Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit des Fortschritts ergebe. Wenn nun doch Reiche gewachsen und erloschen seyen, warum solle dies nicht der ganzen Menschheit begegnen können? Einige Völker schreiten freilich jetzt fort — die große Menge derselben kommt immer mehr herunter; und auch in jenen zeigt das sich mächtig aufdrängende sociale Problem die Fäulniß. Und deshalb glaube er, daß das Gesetz des Fortschritts, wenn auch schmeichelhaft für die Menschheit, doch nur eine einfache Annahme sey, die die Alten nicht gehabt, und die durch das gegenwärtige Elend entkräftet werde. — Mamiani erwiedert, daß jene traurigen Zustände seit den ältesten Zeiten bestanden haben, und dennoch die Menschheit fortgeschritten sey. Gesetzt ferner, daß sein Urtheil über das Vorhandenseyn der Bedingungen des Fortschritts bei gewissen neueren Völkern unrichtig sey, so falle damit noch nicht die Richtigkeit jener allgemeinen Grundsätze. — Der Prof. Cereseto tritt als Vertheidiger des theologischen Weges auf und nimmt das Verdienst einer Entwickelung der Idee des Fortschritts, das Mamiani dem Campanella zugesprochen, vielmehr für die Kirchenväter, besonders Augustin, in Anspruch, von dessen civitas dei er die Grundzüge giebt. „Das Evangelium allein," schließt Cereseto, „hat die Macht, den gefallenen Nationen einen frischen Hauch ganz neuen und stets rüstigen Lebens, der einen sichern und unausbleiblichen Fortschritt verspricht, einzuflößen!" Mit dieser Wahrheit erklärt sich der Präsident einverstanden, ohne jedoch eine Lösung der vorliegenden Frage bei Augustin finden zu können, dessen Gottesstaat vielmehr der zukünftige sey, mit dem er sich über alles Elend dieser Weltlichkeit tröste. Auch dürfe die christliche Religion und Moral an den Menschen nicht als äußerliches Fatum kommen, sondern müsse ihm aus der natürlichen, allmäligen Entwickelung

aller menschlichen Elemente hervorgehen. Im Uebrigen erinnert er daran, die ontologische Untersuchung nicht ausgeschlossen, sondern sie nur gefährlich genannt zu haben. „So lange die theologische Methode sich darauf beschränkt, von der Idee Gottes und seiner Vorsehung und von den andern instinctiven Principien des sensus communis die Lehre der socialen Mittel und Zwecke abzuleiten, bin ich ganz mit dem theokratischen Philosophen einverstanden; auch ich habe leitende, von den instinctiven Principien der Vernunft und der menschlichen Moral abgeleitete Maximen in der Philosophie der Geschichte zugestanden. Aber einen Theil in jener Methode (wie sie für gewöhnlich geübt wird), der in der That der Philosophie äußerlich und fremd ist, bilden jene Sätze und jene übernatürlichen Anwendungen, die sich nicht auf irgend einen philosophischen Beweis bringen lassen.“ Nach der Vermischung der Philosophie und Theologie im Mittelalter habe zuerst der große Italiener Anselm angefangen, sie zu scheiden, dann habe ein anderer großer Landsmann, Pomponaccio, mit eigner Lebensgefahr den beiden Wissenschaften ihre Grenzen angewiesen. Dem Philosophen stehen nunmehr zwei Wege offen: die Deduction und die Induction. Wie der Naturforscher, obgleich er ein erstes fiat der Vorsehung anerkenne, doch die Gesetze aus der eignen Natur der Dinge ableite, so scheine die natürliche Entwickelung der gottgegebenen ursprünglichen Constitution des Menschen für die Verwirklichung jedes bürgerlichen Fortschritts zu genügen. — Der Academiker Crocca, nachdem er noch darauf hingedeutet, wie besonders Bossuet die für die Geschichtsphilosophie wichtige Wahrheit, daß manches scheinbar Zufällige oft nur die göttliche Vorbereitung für die weiteren Absichten der Vorsehung sey, vortrefflich erwiesen habe, legt darauf Nachdruck, daß das „Seyd vollkommen“ des Christenthums, wie die Erfahrung lehre, eine tröstende Gewähr für jedesmalige Wiederherstellung und fortschreitende Besserung gebe. — Hiermit stimmt Mamiani überein; aber dem Bossuet, der nur einen glänzenden Commentar zu Augustin's Staat Gottes liefre, könne er für die Philosophie der Geschichte im Vergleich mit Campanella,

Condorcet, Herder, kein wissenschaftliches Verdienst zuschreiben. — Der Prof. Garelli stellt, da es nicht genüge, die Fähigkeit des Individuums zur unendlichen Entwickelung nachzuweisen, sondern auch der Antrieb bestimmt werden müsse, der von der Möglichkeit zur Wirklichkeit führe, als solchen die Association auf: ohne die Wechselwirkung des Einzelnen und der Gesellschaft finde kein Fortschritt statt. Mamiani indessen kann in der Association nicht die erste Ursache, sondern nur den Erfolg anderer von ihm angegebenen nothwendigeren und unmittelbareren finden.

In einer andern Versammlung hält Adv. Conforti einen Vortrag über das Grundprincip des Strafrechts. Er will an die Stelle der Formel: die Gesellschaft hat das Recht, die Schuldigen zu strafen, die andere setzen: die Gesellschaft hat die Pflicht, die Schuldigen zu erziehen — woran sich dann eine Besprechung knüpft (197—220).

In der nächsten Sitzung sprach zunächst Prof. Garelli über die Grenzen der Psychologie und Ontologie, worin er unter anderm äußert, daß die verschiedenen philosophischen Schulen jetzt nach Aufgebung des Skepticismus in den Grundsätzen der Metaphysik übereinstimmten. Dies kann Mamiani nicht gelten lassen; die deutsche Schule sey tief von den anderen, besonders der italienischen, geschieden, denn diese weise den Pantheismus durchaus zurück und könne sich nicht mit der Identität des Subjekts und Objekts befreunden. Prof. Torre weist dagegen darauf hin, daß die Werke Gioberti's ins Deutsche übersetzt seyen, auch im Strafrecht die Principien der italienischen Schule sehr anerkannt würden. „Er glaubt deshalb, daß in Deutschland der vollkommene Triumph der italienischen Idee nahe sey" (220—222.).

Mit Betheiligung besonders von Bensa, Boccardo, Conforti, Capone, Torre wird das Eigenthum philosophisch, juridisch, ökonomisch erörtert (222 — 271). Die eingehende Arbeit des Academikers Ruggiero Bonghi über die Geschichte des Begriffs der Seele in den verschiedenen Schulen des Alterthums und des Mittelalters (276 — 351) muß ich mich ihres Umfanges wegen leider begnügen genannt zu haben. Es folgt das Resumé eines

Vortrages des Prof. Michele Sartorio über Cicero und die Jurisprudenz in Rom (351—356.). Darauf liest Adv. Conforti den Bericht der Commission in Betreff des rechtsphilosophischen Werks des Academikers Cav. Boncompagni, der, wie es jedem Mitgliede zusteht, das Urtheil der Academie darüber verlangt hatte (356—364).

Den zweiten Theil des Bandes schließen Mittheilungen aus den Vorträgen, welche den beiden academischen Zuhörern Giunti und Biliati gestattet waren, der erstere über Erziehnng, der andere über das Gesetz der Harmonie in der Natur und im Menschen (364—368). Es hat nämlich nach dem Statut jedes Mitglied das Recht, in Jahresfrist (nicht mehr als) drei Studenten vorzustellen und zu empfehlen, die, wenn sie von zweien empfohlen werden, als „academische Zuhörer" allen nicht geschlossenen Sitzungen der Academie beiwohnen, auch eigene Arbeiten, die von der Academie würdig befunden, in deren Sitzungen vortragen dürfen. §. 60. heißt es: „Wenn ein academischer Zuhörer wiederholt einen sichtlichen Fortschritt in der Wissenschaft beweist, kann die Academie ihm ein Ermunterungs- und Belobungsschreiben zustellen, und im Fall ganz besonderen Verdienstes den Druck der Schrift anordnen, sie in ihre Akten einreihen und mit besonderem Diplom den jungen Vf. als Hoffnung des Vaterlandes erklären." Es wird dazu angemerkt, daß die Academie in der Folge auch einigen Nichtstudenten die Eigenschaft als academische Zuhörer ertheilt habe.

Im dritten Theil folgt auf das hier eingerückte, von uns bereits auszüglich mitgetheilte Statut ein Bericht über die ausgeschriebenen Preisaufgaben (380—389), deren erste war: den Geist und die Geschicke der Philosophie in Italien seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften bis auf unsere Tage zu schildern unter Beifügung eines geordneten Verzeichnisses der betreffenden Hauptschriften. Die zweite fordert auf, zu bestimmen, welchen und wie großen Antheil die Principien der heut zu Tage gewöhnlichen Staatsphilosophie in den staatlichen Umwälzungen des Jahrhunderts gehabt und den Nutzen oder Schaden, den sie

diesen gebracht haben. Die Schriften sollten in lateinischer oder italienischer Sprache bis zum Septemberschluß 1853 (nach 18 Monaten) eingereicht seyn. Der Preis betrug 800 Frcs. für jede.

Ein wichtiger Act in dem jungen Leben der Academie war die Einsetzung des Comitats in Turin im Juni 1851, dessen Präsident Cav. Boncompagni eine Eröffnungsrede hielt über die bürgerlichen Pflichten der Philosophie, welche er in die eine zusammenfaßt: die Rechte der Vernunft unverletzt zu erhalten (392—417). Derselbe spricht darauf für die Unterrichtsfreiheit (417—439).

In der zweiten Sitzung des Comitats eröffnete Sgn. Spaventa die eingehenderen Arbeiten der Academie über Geschichte der italienischen Philosophie mit einem Aufsatz über die Principien der praktischen Philosophie des Giordano Bruno (440—470.). Nach einer Einleitung und einigen Worten über die Grundlage der praktischen Philosophie bei jenem Philosophen, der als der erste sie nicht auf eine dem Geist äußere Autorität, sey es Gott oder Mensch, nicht auf das Gefühl oder irgend ein anderes gleich diesem relatives und veränderliches Vermögen, sondern auf die Vernunft als nothwendige und absolute gegründet habe, — entwickelt er als Formen der Sittlichkeit und des Rechts die Wahrheit, die Klugheit, die Philosophie, das Gesetz, die Strafgerechtigkeit, die Regierung, die Arbeit, die Religion. Es sey kein System, aber es seyen gedankenvolle Keime, die später aufgegangen. Vor Bruno habe man die Freiheit in das liberum arbitrium gesetzt, so daß der Wille der unbestimmten Thätigkeit beliebige Richtung gebe; er dagegen habe, ähnlich wie Spinoza, im Willen keine Thätigkeit außer der Wirklichkeit, keine Kraft, die einen andern Gegenstand als sich selbst habe, zugelassen. „Ich weiß," sagt Spaventa, „daß man gegen diese Lehre die Anklage des Fatalismus und Schlimmeres geschleudert hat. Aber ich glaube, daß jetzt wir Italiener das Recht haben, eine Lehre nach dem, was sie in sich selbst werth ist, abzuschätzen und sie nicht mit einem Wort zu verurtheilen. Die Zeit von Bruder Cromaziano muß enden." Wesentlich auf dem Willensbegriff

Bruno's und Spinoza's sey von Kant die Moralphilosophie zur Wissenschaft erhoben worden, die dann bei Hegel weitere Ausbildung erfahren habe. „Ich bin überzeugt,“ so schließt der Vortrag, „daß man, wenn man die Freiheit bis zum liberum arbitrium und folglich die Vernunft bis zum discursiven Denken herabdrückt, keinen andern Unterschied zwischen Mensch und Thier setzt, als einen äußerlichen, wie einige Materialisten des vorigen Jahrhunderts gethan haben. Noch auch gilt die Anklage, welche die Vertheidiger der traditionellen Autorität gegen diese Lehre erheben, die die Substanz der modernen Philosophie ist. Gleiche Vorwürfe, wären sie nicht eine Entweihung in jener Wissenschaft, in der der Gedanke souverain und absolut frei ist, könnte man denen machen, die, indem sie die Freiheit in das arbitrium setzen, den sittlichen Handlungen keinen andern Inhalt zuschreiben, als die menschliche Autorität unter dem Scheine der göttlichen Autorität mit Verleugnung jedes nothwendigen und vernünftigen Elementes. Diejenigen, welche sich so zart besorgt für die menschliche Freiheit in den philosophischen Thesen und Dissertationen zeigen, — die Welt weiß, wie sehr sie die Freiheit in der bürgerlichen Gesellschaft lieben. Für sie besteht die Freiheit nur in ihren Katechismen. Dieser Widerspruch zwischen dem anscheinend theoretischen und dem praktischen Theil derartiger Systeme hat seinen Grund im Fehlen des wahren Begriffs der Freiheit. Das Gewissen zum Zeugen zu rufen, sich des Schließens und auch außerordentlicher Hülfsmittel zu bedienen, Bruno, Spinoza und Hegel zu schmähen und zu beweisen, daß der Mensch, während er in einer bestimmten Art handelt, weiß, daß er das Gegentheil thun könne, genügt nicht, um zu zeigen, daß er Recht auf bürgerliche und staatliche Freiheit hat. Wenn die Freiheit einfach in diesem leeren und unbestimmten Vermögen, zu thun und nicht zu thun, besteht, wird das Gesetz niemals der Inhalt der Freiheit selbst seyn, sondern ein äußerer und ihr fremder Befehl, der sie zerstören wird, indem er sich das Ansehn giebt, sie zu regeln. Das Element, durch das die Freiheit eine concrete Realität im bürgerlichen und staatlichen Leben wird, durch das sie den gan-

zen Reichthum ihrer Thätigkeit in der Weltgeschichte entwickelt, ist kein anderes, als das Princip allen Rechts und aller Wirklichkeit, das heißt: die nothwendige und absolute Vernunft, welche eins und dasselbe mit der Freiheit ist. Mit der Theorie des liberum arbitrium, als letzten Ausdrucks der praktischen Thätigkeit, ist der Despotismus jeglicher Art, staatlicher und religiöser, gerechtfertigt. Nach der Theorie der Freiheit, als eines und desselben mit der Nothwendigkeit, ist das innere und äußere Leben des Menschen nichts anderes, als die wirkliche und fortschreitende Offenbarung der absoluten und unabhängigen Thätigkeit des Geistes."

Den Schluß des uns vorliegenden Bandes bildet endlich ein trefflicher Aufsatz des Academikers Camillo Caracciolo dei Principi Torella über die Philosophie in ihren Beziehungen zum Fortschritt der Wissenschaften und des Staatslebens (470—497). Induction und Deduction vertheidigt er als gleich unentbehrlich und sucht sowohl Aristoteles als Bacon Recht widerfahren zu lassen. Gelegentlich jenes sagt er unter anderm: „obwohl Erfinder des Syllogismus, war er doch sicher nicht einer von denen, welche nach dem berühmten Gleichniß die Spinne nachahmen, die alle Fäden ihres Gewebes aus ihrem eigenen Leibe zieht; weshalb der erlauchte Kanzler, der sich sehr gegen Aristoteles und den syllogistischen Proceß erhob, welcher der größte Ruhm jenes großen Mannes ist, wegen des vielen, was er über die Induction und die Auffindung der Principien gesagt hat, ihn hätte nennen und ihm Ehre geben und sich nicht selbst jener Anklage schuldig machen sollen, die er zu trotzend ihm entgegenstellte, daß er nämlich seine Brüder in der Philosophie habe umbringen wollen, um allein in der Herrschaft über ihre Reiche der Wissenschaft zu bleiben." Ein anderes Urtheil als das wegwerfende Macaulay's über alle vor-baconischen philosophischen Bestrebungen.

In England ist, soviel ich in Erfahrung gebracht habe, kein Werk von Hegel übersetzt worden, zum Theil wohl, weil man dort mehr die deutschen Bücher selbst liest. Von der viel

größeren Schwierigkeit einer Uebersetzung Hegelscher Schriften in's Italienische hat sich der Forschungstrieb nicht abhalten lassen: sowohl die Philosophie der Geschichte, als die Rechtsphilosophie sind in italienischer Sprache erschienen. Bei dem Mangel an irgend welcher concentrirenden Organisation im italienischen Buchhandel habe ich die erstgenannte Uebersetzung, da ich nicht an den Ort der Herausgabe kam, nicht zu Gesicht bekommen, und kann nur den Titel nach zwei abweichenden Angaben aus Ricardi und Jouhaud's in Florenz monatlich erscheinenden Verzeichnissen der Bücher, die gerade in sein Lager gekommen sind, anführen. Dort gab der Julikatalog 1851 an: Hegel, filosofia della storia compilata dal dottore Eduardo Gans e tradotta dal tedesco da G. B. Passerini; der Maikatalog 1852: Hegel, filos. d. st. del mondo antico giusta la compilazione del dottore Odoardo Gans e la versione dal tedesco di G. B. P. Beidemal heißt es: 1 vol. in 8. Capolago. — Die Uebersetzung der Rechtsphilosophie ist unter dem Titel: Hegel, filosofia del dritto tradotta dall' originale tedesco da Antonio Turchiarulo in trefflicher Ausstattung, 8., Neapel, bei Fibreno im Jahr 1848 erschienen, um welche Zeit wahrscheinlich auch die Uebersetzung der Philosophie der Geschichte fällt. Denn in jenen unruhigen Jahren war an keine strenge Censur zu denken [jetzt hingegen findet nicht einmal mehr der unglückliche Onkel Tom Gnade vor ihren Augen, der doch noch im Winter überall in Italien, selbst in Neapel, in einer Zahl verschiedener Uebersetzungen auf den Straßen ausgeboten wurde]. Aus der Vorrede (p. 3—12.) Turchiarulo's vom 10. April 1848 ersehen wir, daß er ein noch junger Mann ist. Unter Beihülfe der guten Dienste eines bairischen Freundes, Oscar von Sommer, habe er die Uebersetzung so genau wie möglich angefertigt, selbst wo freiere Uebertragung den Sinn klarer gemacht haben würde; viele Kapitel, gesteht er, blieben affatto incomprensibili. Neben Ungenauigkeiten und Mißverständnissen hat der Vf. große Schwierigkeiten trefflich überwunden. — —

E. Boehmer.

Recensionen.

H. Ritter: Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant. Braunschw. 1853.

Der Verfasser, der bekannte ausgezeichnete Geschichtsschreiber der Philosophie, giebt uns in dieser Schrift gleichsam einen Nachtrag zu seiner universal historischen Darstellung der Philosophie, die er so eben, mit dem Erscheinen des zwölften Bandes derselben, beendet hat. Er kritisirt mit der ihm eignen Umsicht und unparteiischen Gründlichkeit die Systeme Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's; er zieht, wenn auch nicht mit gleicher Ausführlichkeit, die Gegner der durch diese vier Namen repräsentirten idealistischen Richtung, Jacobi, Schleiermacher und Herbart, in den Kreis der Betrachtung. Dabei stellt er nicht bloß die rein wissenschaftlichen Motive des Entwickelungsganges unserer neueren Philosophie in's Licht, sondern er berücksichtigt auch die mannichfaltigen Einwirkungen, welche die großen politischen, literarischen und socialen Bewegungen seit Lessing und Herder auf Inhalt und Form derselben ausübten. Insbesondre aber zeichnet sich seine Kritik dadurch vor den meisten ähnlichen Unternehmungen aus, daß sie weder zu einem blinden Panegyrikus der neueren und neuesten Ergebnisse der philosophischen Forschung herabsinkt, noch auch in das Dunkel eines trostlosen Nihilismus sich verliert, der überall nur vergebliche Versuche und fruchtlose Bestrebungen erblickt, und somit nur die Hoffnung übrig läßt oder auch wohl gleich sich selber dazu anheischig macht, durch einen neuen Anfang ab ovo, d. h. durch einen Sprung aus dem Leeren in's Leere, das Ziel zu erreichen. Vielmehr gelingt es ihm, trotz der Schwierigkeiten, die der Beurtheilung einer noch gegenwärtigen, von der Geschichte selbst noch nicht gerichteten Bildungsepoche sich entgegenstellen, doch im Ganzen durchweg den ächt historischen Standpunkt innezuhalten, mit großem Scharfblick das Gesunde von dem Ungesunden, das Haltbare und Dauernde von dem Unhaltbaren, Vergänglichen zu scheiden, und so theils diejenigen Punkte, an welche die weitere

Entwickelung mit Sicherheit sich anlehnen kann, theils diejenigen, welche einer Umgestaltung, Berichtigung oder besseren Begründung bedürfen, näher zu bezeichnen. Darum wird diese Kritik hoffentlich zu dem Einen, was zunächst Noth thut, zu einer Verständigung über die neuere deutsche Philosophie, wenn auch nicht unmittelbar hinführen, doch einen bedeutenden Schritt weiterführen. Mir wenigstens scheinen die Resultate derselben so wohl begründet zu seyn, daß ich mich nicht enthalten kann, den Schluß der ganzen Erörterung, in welchem der Hr. Verf. zusammenfaßt, was ihm Bleibendes aus den philosophischen Bestrebungen seit Kant hervorgegangen zu seyn scheint, herzusetzen, zum Trost für Diejenigen, welche noch ein lebendiges Interesse an der Philosophie nehmen, wie zur Beschämung derer, die in ihr theils nur ein nichtiges, die edelsten Kräfte aufzehrendes Ringen, theils den Heerd der Negation und Destruktion dessen, was in andern Gebieten aufgebaut worden, erblicken und daher sich freuen, daß ihre Macht in Deutschland endlich gebrochen und sie gegenwärtig als todt und begraben anzusehen sey.

Der Verf. bahnt sich zu diesen Schlußbetrachtungen den Weg, indem er bemerkt: Zuweilen könne es scheinen, als wolle das Werk der Philosophie auch nicht zum kleinsten Theile gelingen, als ständen wir noch immer, wo wir vor siebenzig Jahren, ja vor Jahrhunderten und Jahrtausenden standen. „Der Haß des Naturalismus gegen die Zwecke des sittlichen Lebens, seine Verachtung der Geschichte und Philosophie, wir sehen sie erneuert; die Spaltungen unsrer Kirche werden wieder mit fanatischem Eifer erweckt, die religiöse Duldung wird verschrieen und Satzungen, welche vor drei Jahrhunderten den Glauben binden sollten, werden als ausreichendes Richtscheid für die Streitigkeiten unsrer Zeit empfohlen; wenn so die christliche Liebe in gegenseitige Verdammung zerfährt, wie triumphiren die neuen Heiden, welche die Harmonie der Gegensätze in der alten Bildung uns als Heilmittel für unsre Zerrissenheit bieten möchten, welche finden, daß die neue Bildung der christlichen Jahrhunderte nur um ein Vorurtheil des Hasses reicher geworden, daß wir zurück müssen um

Jahrtausende, um den frischen Quell eines natürlicheren Lebens wieder schmecken zu lernen." Gegenüber diesen traurigen Erscheinungen macht er zunächst die Ueberzeugung geltend, daß sicherlich alle Bemühungen, das Alte und Aelteste zurückzuführen, doch vergeblich seyen: die Tiefe des Lebens werde ebensowenig durch die grämlichen Tadler, wie durch die überfliegenden Hoffnungen der Neuerer fortgerissen. Seit siebzig Jahren habe sich eine große Umwandlung der Meinungen, des Geschmacks, der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Wissenschaft, des ganzen Lebens vollzogen; sie sey noch im Werden, aber es sey zu hoffen, daß sie allmälig festere Gestalt gewinnen werde. Wer das Damals und das Jetzt vergleichen könne, zweifle nicht, daß Vieles besser geworden. Die allgemeine Ueberzeugung, daß sich das Alte nicht wieder zurückführen lasse, daß vielmehr die menschliche Bildung, bei allem Wechsel der Staaten und Völker durch Blüthe und Verfall, weiter und weiter fortschreite, sey selbst ein Ergebniß der umgewandelten Meinung. Es sind zunächst diese Umgestaltungen zum Besseren, an denen er mit Recht der neueren Philosophie ihren Antheil vindicirt: wie sie eine Bildung ihrer Zeit, so sey sie auch eine Mitarbeiterin an der Bildung ihrer Zeit gewesen. Demnächst wendet er sich zu den speciellen Aufgaben, welche der deutschen Philosophie als solcher gestellt waren. Er erkennt an und hat selbst dargethan, daß sie allerdings noch nicht gelöst seyen. Aber, fährt er fort, für ihre Lösung ist viel versucht und Manches gefunden worden. Denn was zuerst die bestimmte Aufgabe betrifft, die eigne Methode der Philosophie festzustellen, so wird zwar über die rechte Methode noch fortwährend gestritten. Aber für die Entscheidung dieses Streits ist schon insofern etwas geschehen, als man allgemein zu der Einsicht gekommen ist, daß die Methode der Philosophie mit ihrem Begriffe und ihrem Principe auf das engste zusammenhänge. Und der Frage über den Begriff der Philosophie hat man doch Manches abgewonnen, indem man, gegen die Voraussetzungen der empirischen und mathematischen Methode sich erklärend, in der Philosophie eine Wissenschaft aus reiner Vernunft forderte. Indem Kant die unbe-

bingten Postulate der praktischen Vernunft als die unerschütterlichen Grundlagen unsrer wissenschaftlichen Ueberzeugungen geltend machte, hatte schon er darauf gedrungen, daß die Vernunft nichts Unmögliches, nichts Unerreichbares fordern könne. Was ihn abschreckte, die Erreichbarkeit der vernünftigen Zwecke in Wahrheit anzuerkennen, waren die Schranken unsrer menschlichen Vernunft: es mußte seine Schrecken verlieren, als man bemerkte, daß man vom Menschlichen abstrahiren könne, daß man in der Philosophie auf die reine Vernunft im Menschen zurückzugehen habe. „Mit den Schranken der menschlichen Vernunft mußten nun wohl auch die Schranken der individuellen Vernunft wegfallen, und so trat die Forderung hervor, sich auf den Standpunkt der allgemeinen Vernunft zu erheben.“ Diese Forderung, behauptet der Verf., treibe nicht nur von selbst zur Forschung nach dem Unendlichen, nach dem letzten Grunde, nach dem Allgemeinen, sondern sie lasse sich auch nicht abweisen, wenn wir eine allgemein gültige Wahrheit erkennen wollen.*) Von ihr aus habe die absolute (Schelling-Hegel'sche) Philosophie uns das Ideal der absoluten Wissenschaft entworfen, welche alle Erscheinung aus ihrem letzten Grunde, das Wahre aller Natur und aller Geschichte zu erkennen habe: von ihr aus sey sie berechtigt gewesen zu einem solchen Entwurfe. Denn es müsse als Aufgabe der Philosophie anerkannt werden, ein solches Ideal uns gegenwärtig zu erhalten. So viel einzelne Fehlgriffe die absolute Philosophie daher auch in Schilderung desselben begangen haben möge, der Fehl-

*) Diesen Satz können wir nur unter einer gewissen Einschränkung — die indeß ohne Zweifel auch der Verf. anerkennen wird — gelten lassen. Es kann und muß allerdings in der Philosophie von allem Individuellen, ja von allem Menschlichen abstrahirt werden; aber diese Abstraktion hat ihre Gränzen an der Natur, den Gesetzen und Bedingungen unseres Denkens, das, trotz alles Abstrahirens, kraft dieser Bedingungen und Gesetze ein menschliches bleibt: durch bloße Abstraktion wird es niemals (wie Hegel meinte) ein göttliches, absolutes oder mit dem absoluten identisches. Die „allgemeine Vernunft“, zu der wir uns erheben sollen, und die „allgemein gültige Wahrheit“, die wir erkennen wollen, ist daher doch immer nur diejenige Vernunft und diejenige Wahrheit, die wir gemäß jenen Gesetzen unsres menschlichen Denkens als eine allgemeingültige betrachten müssen.

griff derselben im Allgemeinen bestehe nicht darin, das Ideal ausgebildet, sondern darin, es nicht als ein Ideal anerkannt zu haben. Um den Begriff der Philosophie nach allen Seiten hin abzugränzen, sey allerdings noch erst nachzuweisen, warum sie nicht darauf eingehen könne, ihr Ideal der Wissenschaft selbst auszuführen und wie sie deswegen zu den übrigen Wissenschaften sich zu stellen habe. Dennoch sey schon viel gewonnen durch die Erkenntniß, daß das Ideal der Philosophie in ihrem Principe und dieses im Begriffe des Wissens liege; und dieses Princip habe die neuere deutsche Philosophie klar hervorgehoben. Nach des Verf. Ansicht, der wir vollkommen beistimmen, hat schon Fichte dasselbe richtig formulirt, wenn er behauptete, daß es unsere Pflicht sey, nach dem Wissen zu streben, damit wir nicht wie die Kinder der Autorität, wie unvernünftige Thiere dem blinden Naturtrieb folgen müssen; schon er hatte richtig erkannt, daß unsere Theorie auch nur von theoretischen Forderungen ausgehen könne und daß diese im Begriffe des Wissens ihren Mittelpunkt finden. Freilich, bemerkt der Verf. weiter, scheine es, als sey man dem Principe nicht treu geblieben; und doch habe auch Hegel es im Auge, wenn er das Absolute wissen wolle und in der Philosophie, d. h. in der vollendeten Wissenschaft, den Zweck aller Vernunft finde, und selbst Herbart, wenn er das widerspruchslose Denken suche, könne vom Principe der Philosophie sich nicht lossagen. Allerdings aber hätte, um vom rechten Principe auch die rechte Anwendung zu machen und ihm die rechte Methode zu entlocken, dasselbe nicht bloß versteckter Weise anerkannt, sondern ausdrücklich an die Spitze gestellt und als ideale Forderung dargethan werden müssen: nur so hätte man es in die rechte Verbindung mit den realen Erscheinungen bringen und zeigen können', wie es zu ihrer Erklärung antreibe. Dazu habe wiederum Fichte einen guten Anlauf genommen; aber die Verlockungen der absoluten Philosophie haben ihn und seine Nachfolger um die rechten Erfolge gebracht und zugleich unsre Philosophie in einen unfruchtbaren Steit mit den übrigen Wissenschaften gestürzt, anstatt dieselben über sich und sich über sich selbst

aufzuklären. Die Aufgabe der Philosophie könne nicht seyn, uns in falscher Begeisterung über die Schranken unsres Denkens und unsrer Individualität zu erheben, sondern zu zeigen, wie diese Schranken allmälig überwunden werden sollen, schrittweise, in einer sichern Methode, welche nur im Fortschreiten der Zeit ihre nothwendigen Bedingungen finde. — Worin diese Methode und ihre „Sicherheit" bestehen solle, darüber giebt uns der Verf. leider nur Winke und Andeutungen, indem er nun kritisch darthut, wie Kant die Forderungen der theoretischen Vernunft durchaus bloß von der subjektiven Seite gefaßt, Fichte dagegen zwar die theoretische Forderung des Wissens mit der praktischen Forderung in die innigste Verbindung gestellt und sie als das Princip der Wissenschaftslehre anerkannt, aber in Folge der Verbindung mit unserm subjektiven Wollen wiederum vorherrschend die subjektive Bedeutung des Wissens geltend gemacht und nur am Ende seiner Lehre auch die objektive Bedeutung an's Licht gezogen habe; indem er weiter zeigt, wie sodann Schelling in seiner allgemeinen Grundlegung des philosophischen Systems zwar erkannt habe, daß beide Seiten des Wissens von gleicher Berechtigung seyen, aber in der Ausführung seiner Lehre die objektive Bedeutung vorgezogen, die Natur vorangestellt habe und aus ihr das Bewußtseyn sich entwickeln lasse; indem er endlich zeigt, wie Hegel die Schelling'sche Auffassung nur weiter, folgerichtiger und allseitiger vom allgemeinen (absoluten) Seyn aus durchgeführt habe; — so kommt er zu dem Schlußsatze: „Der Fehler in dem Hegel'schen Aufbau liegt nur [?] darin, daß er die Wissenschaft vom blinden Seyn ausgehend beginnen will, während wir behaupten müssen, daß sie erst beginnen kann, wenn das Denken, ja das wissenschaftliche Denken, mit dem Bewußtseyn des wissenschaftlichen Zwecks erwacht ist: in ihm finden wir Seyn und Denken schon mit einander verbunden und die Forschung erstreckt sich alsdann eben so gut rückwärts, wie vorwärts, den Beweggründen und den Zwecken des Denkens sich zuwendend" (S. 91.).

So viel daher noch, auch nach des Verf. Ansicht, im Gebiete der Erkenntnißtheorie zu bessern und zu schaffen übrig bleibt,

um so schwerer fällt das Lob, das er in praktischer Beziehung unsrer Philosophie spendet, in die Wagschaale. Mit Recht hebt er hervor, daß von Anfang an die deutsche Philosophie sich vorherrschend der Betrachtung des sittlichen Lebens zugewandt habe. „Hierin stimmten Lessing, Herder, Kant, Jakobi mit einander überein; man rang mit dem Naturalismus, um ihm Raum für die höchsten Interessen unsrer Vernunft abzugewinnen. Dieser Antrieb geht durch den ganzen Verlauf unsrer Philosophie hindurch. Um ihm zu genügen, mußte man die ganze Stärke des sittlichen Lebens um Einen Mittelpunkt zu versammeln suchen. Es ist hieraus der großartige Ueberblick über die Gesammtheit unsres sittlichen Lebens hervorgegangen, welchen wir am stärksten ausgeprägt in Fichte's und Schleiermacher's Sittenlehre und in der Geistesphilosophie Hegel's finden. Was die frühere Zeit hatte auseinanderfallen lassen und nur in der Zerstreuung weiter gefördert hatte, die Lehren über Recht und Staat, über Erziehung und Kirche, über die Freiheit der Familie und des Volks, über die Kunst und das religiöse Leben, alles dies wurde jetzt unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zusammengefaßt, um ein jedes an seiner Stelle als Ring einer großen Kette des menschlichen Lebens zu begreifen." Dadurch, behauptet der Verf. mit Recht, habe unsere Geschichtsforschung eine bedeutende Umwandlung erfahren; dadurch sey die Forschung nach den Zwecken der Dinge von Neuem hervorgezogen und auch in die Naturwissenschaft eingedrungen. Aber nicht nur belebend und fördernd habe diese Richtung unsrer Philosophie gewirkt; es sey auch für die Lösung der gewichtigen Probleme, um die es sich hier handle, nicht Unbedeutendes von ihr geleistet worden. In dieser Beziehung hebt der Verf. namentlich hervor, wie das Hauptproblem, die Frage nach dem Einklange zwischen der Freiheit der Vernunft mit dem Gesetze der Welt, einen großen Schritt vorwärts gethan habe durch den Nachweis Hegel's, daß in der Erscheinung das Wesen sich bewähren und behaupten müsse, daß die Substanz der Dinge ihre Accidenzen nur in der ursachlichen Verbindung annehme und daß diese Verbindung Wechselwirkung und mithin

Gleichzeitigkeit der Ursachen und der Wirkungen voraussetze, somit aber in der Wechselwirkung der Dinge ein jedes nothwendig als Ursache sich behaupte und in Reflektion auf sich zurückwirke, also sich selbst bestimme oder freie Thätigkeit habe (S. 95 f.). „Dadurch war das Kantische Vorurtheil überwunden, daß die ursachliche Verbindung die Freiheit ausschließe; der Begriff der Freiheit war auf's Engste an die Reflektion überhaupt, also an die Entwickelung des Bewußtseyns geknüpft, er trat in den allgemeinen Wechselverkehr der selbständigen, sich ihrer bewußten Dinge ein und entzog sich den Gesetzen dieses Verkehrs nicht; und wie auch dieses Ergebniß durch die Irrlehren des absoluten Idealismus getrübt werden mochte, die metaphysische Grundlage für die ethischen Lehren, welche die neuste Philosophie entwickeln wollte, war gewonnen."

Wir schließen mit dem Wunsche, daß der Verf. Recht haben möge, wenn er am Schlusse seiner trefflichen Abhandlung das Schicksal, das bisher alle philosophischen Systeme getroffen, und das daher auch die Systeme Kant's, Fichte's, Schelling's und Hegel's erwarte, mit dem Schicksal der fruchtbaren Samenkörner vergleicht, die in den Boden gelegt und begraben, da sich auflösen und sterben müssen, um einen neuen Keim des Lebens zu entwickeln, um eine frische Frucht zu treiben! —

Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von G. Hartenstein. Lpz. 1853.

Obwohl diese neue Ausgabe im Wesentlichen nur ein Abdruck des zweiten Theils der von Hartenstein besorgten Gesammtausgabe der Kantischen Werke ist, so rechtfertigt sich die Erscheinung derselben doch schon darum, weil es ohne Zweifel ein Bedürfniß des Publikums war, das Hauptwerk Kant's in derjenigen Gestalt, die es durch eine sorgfältige Revision des Textes und durch Herbeiziehung der Abweichungen in der ersten sehr selten gewordenen Ausgabe (von 1781) gewonnen hatte, auch einzeln kaufen zu können. Dazu kommt, daß der neue Abdruck in Folge der wiederholten Durchsicht des Textes an diplomatischer Genauigkeit entschieden gewonnen hat; auch ist es ohne Zweifel eine Verbesserung, daß der Hr. Herausgeber sich entschlossen hat, die Druckfehler und grammatischen Ungenauigkeiten des Ausdrucks, die in allen noch bei Lebzeiten Kant's, wie in den nach seinem Tode erschienenen Ausgaben stehen geblieben waren, zu corrigiren. Das Werk wird dadurch viel lesbarer und das Studium desselben insbesondere demjenigen, der sich in Kant's System erst hineinarbeiten will, erleichtert. Und da diese Aenderungen am

Schlusse der Vorrede genau und vollständig verzeichnet sind, damit der Leser selbst über die Nothwendigkeit derselben entscheiden könne, so ist zugleich allen Anforderungen einer scrupulösen kritischen Gewissenhaftigkeit Genüge gethan. Das beigefügte Portrait Kant's in einem wohlgelungenen Stahlstich (nach Stobbe) wird jedem Verehrer des großen Mannes — und hoffentlich giebt es gegenwärtig nur noch Verehrer seines Genius — eine höchst angenehme Zugabe seyn.

Die Hauptfrage bei diesem neuen Abdruck war indeß, ob ihm wiederum der Text der zweiten, bekanntlich 1787 erschienenen und von Kant vielfach veränderten, theils vermehrten, theils verkürzten Ausgabe (von der die späteren nur einfache Wiederholungen sind), oder vielmehr der unveränderte Text jener ersten, 1781 erschienenen Ausgabe zu Grunde zu legen sey. Früher, in der Gesammtausgabe der Kantischen Werke hatte sich Hartenstein für den Text der zweiten, Rosenkranz dagegen in den gleichzeitig (1838) von ihm und Schubert herausgegebenen Sämmtlichen Werken Kant's für den der ersten Ausgabe entschieden, während beide darin übereinkamen, daß sie jeder zu der von ihm gewählten Ausgabe den Text der andern in Nachträgen und resp. Anmerkungen beigefügt hatten. Darüber konnte auch in der That kein Zweifel seyn, daß gegenwärtig der Text beider Ausgaben dem Leser vorzulegen sey. Die Frage dagegen, welcher von beiden für den neuen Abdruck die Grundlage, welcher die bloße Zugabe bilden solle, war nicht bloß eine Frage der äußern Zweckmäßigkeit. Denn schon längst hatten sich Stimmen erhoben, welche jene Veränderungen, die Kant an seinem Werke in der zweiten Ausgabe vorgenommen, nicht nur für höchst bedeutsam erklärten, sondern behaupteten, er habe dadurch den Schwerpunkt seines ganzen Systems verrückt, das Fundament desselben geschwächt, die ursprüngliche Einheit der Grundanschauung zerstört. Dadurch war jene Frage zu historischer und philosophischer Bedeutung gelangt: ihre Beantwortung involvirte nicht nur eine Entscheidung des geschichtlichen Streitpunkts, ob Kant seine Ansicht später wesentlich geändert habe, sondern eben damit auch eine Entscheidung über Wesen und Charakter des Kantischen Systems selbst. Dies hatte Rosenkranz mit richtigem Blick erkannt, und gab daher (in der Vorrede zum 2ten Bande der Sämmtl. Werke Kant's) eine ausführliche Rechtfertigung seiner Wahl des Textes der ersten Ausgabe zur Grundlage des neuen Abdrucks. Nach seiner Ueberzeugung hat die zweite spätere Ausgabe in der That „der Originalität, Kühnheit, Frische und Einheit der ersten vielfach Eintrag gethan." Er beruft sich dafür auf eine Aeußerung Jacobi's, der (Werke II, 291.) bemerkt, daß er den Verlust, den der Leser der Kritik d. r. V. durch die in der zweiten

Ausgabe vorgenommenen Weglassungen und Abkürzungen erlitten, für sehr bedeutend halte. Er führt ferner das Urtheil Michelet's an, der (Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, I, 49.) behauptet, daß die späteren Ausgaben und theilweise auch schon die Prolegomena die idealistische Richtung — das Hervorheben der Subjektivität des Denkens, das als ein unsterbliches Verdienst der Kantischen Philosophie anzuerkennen sey — zurücktreten lassen, weil Kant diese Seite seines Systems sogleich den meisten Angriffen und Mißverständnissen ausgesetzt gesehen habe. Er bringt endlich eine Stelle aus einem an ihn gerichteten Briefe A. Schopenhauer's bei, der Kant beschuldigt, daß er aus Menschenfurcht, entstanden durch Altersschwäche, aus Originalitätssucht rc. jene Veränderungen, insbesondre die Umgestaltung und Abkürzung des ersten Hauptstücks des zweiten Buchs der transscendentalen Dialektik vorgenommen und dadurch sein Werk verstümmelt, verunstaltet, verdorben habe. Denn in den weggestrichenen Stellen sey gerade das enthalten, was zum deutlichen Verständniß des ganzen Werks unumgänglich nöthig sey, und durch dessen Auslassung, wie auch durch das an die Stelle gesetzte Neue, insbesondre durch die angebliche Widerlegung des Idealismus, die das gerade Gegentheil der weggelassenen Stelle besage und alle die Irrthümer, die jene auf das Gründlichste widerlegt habe, selbst verfechte, gerathe Kant's ganze Lehre in Widersprüche mit sich selbst, — so daß die zweite Ausgabe einem Menschen gleiche, dem man ein Bein amputirt und durch ein hölzernes ersetzt habe. — Rosenkranz bemerkt hierzu zwar, daß Schopenhauer die Schärfe, mit der er sich über Kant's Verfahren ausspreche, selbst zu vertreten habe, erklärt aber doch, daß jener Brief ihn zu dem Entschlusse fortbestimmt habe, die erste Ausgabe dem neuen Abdrucke zu Grunde zu legen.

Gegen diese Entscheidung und ihre Motive tritt nun hier Hartenstein mit einer Vertheidigung der entgegengesetzten Ansicht in die Schranken. Er bemerkt zuvörderst: Die zweite Ausgabe enthalte jedenfalls die Gestalt des Werks, welche Kant selbst ihm in der letzten Bearbeitung gegeben habe; in dieser Gestalt habe das Werk ein halbes Jahrhundert lang und zwar in der eigentlichen Blüthezeit der Kantischen Philosophie fast ausschließlich gewirkt. Von wie großem Interesse daher auch die Vergleichung der ursprünglichen Form einzelner Abschnitte mit der späteren Fassung sey, so scheine es doch eine Art Pflicht gegen den Urheber des Werks, die Form der Darstellung, welche ihm selbst als der angemessenste Ausdruck seiner Gedanken erschienen seyn müsse, nicht in den Hintergrund zu schieben. Schon dieser Grund sey entscheidend zu Gunsten der zweiten Ausgabe. Außerdem aber sey das wahre Verhältniß der beiden Ausgaben ein ganz

andres, als es nach Schopenhauer den Anschein habe. Die Verschiedenheiten beider bestehen, außer einer ziemlichen Anzahl von kleinen Aenderungen, Zusätzen und Erweiterungen einzelner Sätze und Gedankenreihen, der Hauptsache nach 1) in der für die 2te Ausgabe geschriebenen neuen Vorrede, 2) in der sehr erweiterten Ausführung der Einleitung, 3) und 4) in der gänzlichen Umarbeitung der beiden Abschnitte „von der transscendentalen Deduction der Kategorieen" und „von dem Paralogismus der reinen Vernunft." Die Vorrede und die Erweiterung der Einleitung seyen nun ohne Frage eine wesentliche Verbesserung des Werks, da sie den Zweck, von vornherein auf die Endabsicht der ganzen Untersuchung hinzuweisen, viel besser und vollständiger erfüllen, als das, was an ihrer Stelle die 1ste Ausgabe enthalte; sey doch in letzterer die Hauptfrage, um welche sich die ganze Kritik der Vernunft bewege: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, nur ganz flüchtig angedeutet. Der Abschnitt dagegen von der transscendentalen Deduction der Kategorieen habe in seiner ursprünglichen Form unbestreitbare Vorzüge, nicht deshalb, weil das idealistische Element der Kantischen Lehre in ihm kenntlicher hervortrete, sondern weil die ganze Deduction dem eigentlichen Geiste der Kritik gemäß an den Leitfaden der verschiedenen Seelenvermögen und ihrer Funktionen angeknüpft sey, während die zweite Bearbeitung mit Ueberspringung der Mittelstufen ziemlich rasch und unvorbereitet auf die „synthetische Einheit der Apperception, als das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs" hineile. Wenn dagegen in der 2ten Ausgabe der Satz, daß der Verstand selbst die Quelle der Gesetze der Natur sey, durch die Erinnerung eingeschränkt werde, daß das Mannigfaltige der Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes und unabhängig von ihr gegeben seyn müsse, so sey darin nichts weniger als eine principielle Aenderung zu finden, durch welche etwa Kant sein System „im Stich gelassen und sein Werk verpfuscht" habe; denn theils habe er gerade den Satz, daß sich die Erkenntniß nicht nach den Objekten, sondern diese nach jener richten, in der 2ten Ausgabe recht geflissentlich in den Vordergrund des Ganzen, nämlich in die Vorrede gestellt, theils finden sich alle die vielen Stellen, in welchen er den Unterschied zwischen dem bloßen Denken und dem Erkennen einschärfe, in der 1sten Ausgabe gerade so wie in der zweiten. Der halbe Idealismus der Lehre Kant's sey ihr keineswegs erst in der 2ten Bearbeitung dieses Abschnitts oder in der Widerlegung des Idealismus aufgedrungen worden, sondern er sey von vornherein in ihrer ganzen Anlage gegründet. Die Deduction der Kategorieen sey aber gerade die Stelle, wo das innerlich Ungenügende dieser Lehre sich am meisten fühlbar mache, und daraus lasse sich

erklären, warum Kant, indem er sie möglichst faßlich darzustellen suchte, theilweis unklar geworden sey, insbesondre im §. 27 der 2ten Ausgabe, wo er vergebliche Anstrengungen mache, die anderwärts durchgängig von ihm behauptete Subjektivität der Kategorieen mit ihrer Nothwendigkeit zu vereinigen. Der Abschnitt endlich über den Paralogismus der reinen Vernunft sey in der 2ten Ausgabe eigentlich nur abgekürzt und zusammengedrängt, während er in der 1sten mit mehr schulgerechter Ausführlichkeit behandelt worden.

Wenn Hartenstein zugleich Kant's Charakter gegen die Angriffe Schopenhauer's vertheidigt, und darauf aufmerksam macht, daß Kant troß der seit 1788 geltenden Möllnerschen Religionsedikte Abschnitte wie „die Kritik aller spekulativen Theologie" und „über die Disciplin der Vernunft im polemischen Gebrauche" habe unverändert stehen lassen, obwohl diese Abschnitte äußerlich den meisten Anstoß geben konnten, so wird ihm darin wohl jeder Unbefangene beistimmen. Jene Vorwürfe der Menschenfurcht und weiter der „Originalitätssucht", der „Unredlichkeit", des „Leichtsinns", sind so ganz in dem bekannten Schopenhauerschen Styl, daß sie offenbar über Kant's Verfahren nur darum ausgegossen erscheinen, weil er auch das Glück oder das Unglück hatte, ein Universitäts-Professor zu seyn. Aber auch in der Hauptsache dürfte Hartenstein bei einer unbefangenen Beurtheilung des Streitpunkts Recht behalten. So unverkennbar und unentbehrlich der idealistische Faktor in Kant's Erkenntnißtheorie erscheint, eben so klar und unentbehrlich ist ihr doch zugleich das realistische Element, das darin liegt, daß ihm das Mannigfaltige der Sinnesperceptionen ein „Gegebenes" ist und vorher gegeben seyn muß, ehe von einer Thätigkeit unsres Erkenntnißvermögens (der Einbildungskraft, des Verstandes, der Vernunft) die Rede seyn kann. Kant bemerkt zwar in dem citirten Abschnitt der 1sten Ausgabe über die Paralogismen der reinen Vernunft (S. 295 Rosenk.): „Ich kann äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Daseyn schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Aeußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher, weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen seyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft, ob diese innerlich oder äußerlich sey, ob also alle s. g. äußern Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unsres innern Sinnes seyen, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände als ihre Ursache beziehen." Er erklärt sich demgemäß selbst für einen Idealisten, sobald man unter einem solchen nur nicht denjenigen verstehe, „der das Daseyn

äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können." Gegen diesen Idealismus ist allerdings gerade die „Widerlegung" gerichtet, die er in die 2te Ausg. (S. 211 Hartenst.) einschaltete und in der er den Beweis führen will, „daß wir von äußern Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben." In diesem Punkte also muß anerkannt werden, daß die 2te Ausg. von der 1sten entschieden abweicht. Nichtsdestoweniger liegt darin doch keine Aenderung seiner Grundanschauung. Denn daß Kant jene Ungewißheit oder vielmehr bloß mangelhafte Gewißheit vom Daseyn äußerer Gegenstände, obwohl er sie im Allgemeinen anerkennt, doch für sein System unberücksichtigt läßt, und das Daseyn äußerer Dinge durchgängig voraussetzt, giebt er auch in der 1sten Ausg. eben so oft als klar zu erkennen. Zunächst schon in der angeführten Stelle selbst, in der er sich ja zugleich ausdrücklich verwahrt gegen einen Idealismus, „der das Daseyn äußerer Gegenstände der Sinne leugnet." Sodann in einer ganzen Anzahl früherer und späterer Stellen. So z. B. gleich zu Anfang, wo er (S. 31 Ros.) ausdrücklich erklärt: Die Anschauung, als diejenige Art der Erkenntniß, wodurch sie sich unmittelbar auf Gegenstände beziehe und worauf alles Denken als Mittel abzwecke, „finde nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben werde; dieses aber sey nur dadurch möglich, daß er das Gemüth auf gewisse Weise afficire: die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heiße Sinnlichkeit." Sodann in eben jenem Abschnitt von den Paralogismen d. r. V., wo er nicht nur bemerkt, man könne „einräumen, daß von unsern äußeren Anschauungen Etwas, das im transscendentalen Verstande außer uns seyn mag, die Ursache sey (S. 298), sondern später (S. 303), dieses Etwas ausdrücklich voraussetzend, hinzufügt: „Das transscendentale Objekt, welches den äußern Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als von der zweiten Art an die Hand geben." Solcher Stellen ließen sich noch mehrere anführen. Aus ihnen aber ergiebt sich m. E. zur Evidenz, daß der von Schopenhauer so hoch angeschlagene Unterschied zwischen der 1sten und 2ten Ausgabe nur darin besteht, daß Kant bei der Bearbeitung der 1sten Ausgabe einen Beweis gegen jenen Idealismus, der das Daseyn äußerer Gegenstände zwar nicht leugnet, aber doch für ungewiß er-

klärt, noch nicht gefunden hatte, in der Zwischenzeit zwischen dem Erscheinen der 1sten und 2ten Ausg. dagegen einen solchen Beweis gefunden zu haben glaubte und ihn daher in die neue Bearbeitung, unter Weglassung der entgegenstehenden Stellen der ersten, einschaltete. Ob dieser Beweis stichhaltig sey, ist eine andre Frage. Aber wenn er stichhaltig wäre, so könnte es m. E. keinen Augenblick zweifelhaft seyn, daß dadurch die Kantische Lehre an Festigkeit, Klarheit und innerer Consistenz nur gewonnen hätte. Denn jene Ungewißheit, ob es äußere, unser „Gemüth afficirende" Gegenstände gebe, ob also von einer „Receptivität" unseres Erkenntnißvermögens im Gegensatz zu seiner „Spontaneität" und somit von einem „gegebenen" Mannichfaltigen der sinnlichen Anschauung die Rede seyn könne, oder ob nicht vielmehr alle s. g. äußern Wahrnehmungen „ein bloßes Spiel unsers innern Sinnes", also ebenfalls nur selbstgemachte Erzeugnisse unsers spontanen Erkenntnißvermögens seyen, — diese Ungewißheit macht offenbar die ganze Erkenntnißtheorie Kant's gleich ungewiß. Die Grundfrage der Kritik d. r. V., wie synthetische Urtheile a priori möglich seyen, hat keinen Sinn, ja Kant's ganzes System schwebt in der Luft, sobald jener Gegensatz zwischen der Receptivität und der Spontaneität unsres Erkenntnißvermögens und damit zwischen dem Erkennen und dem bloßen Denken, zwischen der Erfahrung, deren Möglichkeit und Bedingungen er darthun will, und jenen transscendenten Uebergriffen über die Erfahrung, die er zurückweisen will, hinwegfällt. So gewiß Kant von Anfang an weit entfernt war von einem reinen Idealismus im Sinne Fichte's, so gewiß kann man es nur als eine weitere Fortbildung seiner Lehre in seinem Sinne ansehen, wenn er in der zweiten Bearbeitung seines Hauptwerkes danach trachtete, dem zweiten Faktor seiner Erkenntnißtheorie, dem realistischen Elemente, das er in der ersten immer nur vorausgesetzt hatte, einen soliden Unterbau zu geben.

Geht man von dieser Ansicht aus, so folgt von selbst, daß einem neuen Abdrucke der Kritik d. r. V. nur der Text der zweiten Ausgabe zu Grunde zu legen ist. Denn alles Uebrige, was sonst noch in Betracht kommt, namentlich auch die äußere Zweckmäßigkeit, spricht ohnehin für diese Wahl.

Verzeichniß

der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

A new Introduction to Logic. Lond. Parker 1852. (1 Sh.)

D. Alexander: Outlines of Moral Science. Lond. 1853. (6 Sh.)

Al. Bain: The Moral Philosophy of Paley: with additional Dissertations and Notes Edinb. Chambers. 1852.

L. E. Bautain: Experimental-Psychologie. Uebersetzt von F. K. Dahlhoff, Priester d. Diöcese Paderborn. Münster 1853. 2 Thle. (1 Thlr. 25 Sgr.)
J. Bayer: Vom Sinai, Olymp und Tabor. Studien zur Philosophie der Geschichte, Religion u. Kunst. Lpz 1853.
L. v. Beckedorf: Offenbarung u. Vernunft. Meditationen u. eine Einleitung. Regensb. 1853. (22½ Sgr.)
Th. Brown: Lectures on the Philosophy of the Human Mind. With a Memoir by the Rev. D. Welsh. 18 th. Edit. Edinburgh. A. C. Black. 1852. (14 Sh.)
Ders.: Lectures on Ethics or Moral-Philosophy. Edit. and with a Preface by the Rev. Th. Chalmers. Ebendas. 1852. (6 Sh.)
F. J. Clemens: Die speculative Theologie A. Günther's u. die kathol. Kirchenlehre Köln 1853. (20 Sgr.)
Derselbe: Die Abweichung der Günther'schen Speculation von der katholischen Kirchenlehre, bewiesen durch d. Hrn. Domcapit. und Prof. Dr. Baltzer in seiner Schrift: Neue theolog. Briefe an Dr. A. Günther. Eine Replik. I. Köln 1853. (8 Ngr.)
G. Combe: Moral Philosophy or the Duties of Man, Individual, Domestic and Social. 2nd Edit. Lond. Longman. 1853. (7½ Sh.)
O. Deimling: Der philos. Unterricht auf d. Mittelschule, ein pädagog. Votum. Mannheim 1853. (8 Sgr.)
J. H. Deinhardt: Von den Idealen mit besond. Rücksicht auf d. bildende Kunst u. d. Poesie. Gymnas.-Progr. Bromb. 1853.
J. Dick: Philosophy of Religion and a Future State. Lond. 1853. (4 Sh.)
F. Dittes: Das menschliche Bewußtseyn, wie es psychologisch zu erklären u. pädagog. auszubilden sey. Gekr. Preisschr. Lpz. 1853. (7½ Sgr.)
F. Drake: Memoirs of a Metaphysician. Lond. 1853. (6½ Sh.)
M. Droßbach: Die individuelle Unsterblichkeit vom monadistisch-metaphysischen Standpunkt aus betrachtet. Olmütz 1853.
J. E. Erdmann: Die Entwickelung d. deutschen Speculation seit Kant. 2r u. letzter Thl. Auch unter d. Titel: Versuch einer wissenschaftl. Darstell. d. Gesch. d. neueren Philos. 3r Bd. 2te Abthl. Lpz. 1853. (5 Thlr.)
K. P. Fischer: Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, mit besonderer Rücksicht auf die Schriften von Feuerbach, Vogt und Moleschott bewiesen. Erlangen 1853. (7½ Sgr.)
H. Fricker: D. Philosophie des F. H. Jacobi, nach Disciplinen bearb. u. krit. beleuchtet. Augsb. 1854. (14 Sgr.)
M. Furtmair: Philos. Real-Lexicon (in 4 Bdn.). 1er Bd. Augsb. 1853. (1 Thlr. 3 Sgr.)
C. Greith u. P. G. Ulber: Handb. d. Philos. für d. Schule u. das Leben. 1ster Bd. Die analytische Philosophie. 1ste Abtheil. Prodädeutik od. Einleit. in d. Philos. Freiburg im Breisg. 1853. (14 Sgr.)
K. B. Hundeshagen: Ueb. d. Natur u. d. geschichtl. Entwickelung d. Humanitätsidee in ihr. Verhältn. zu Kirche u. Staat. Berl. 1853. (10 Sgr.)
Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von G. Hartenstein. Lpz. 1853. (3 Thlr. 8 Sgr.)
C. A. Kelbe: Ueb. den psychischen Ursprung u. Entwickelungsgang der Religion. Braunschw. 1853. (10 Sgr.)
P. Knoodt: Günther und Clemens. Offene Briefe. Wien 1853. (1 Thlr. 6 Sgr.)
G. A. Lautier: Philosophische Vorlesungen, gehalten im Cäcilien-Saale der Berliner Singe-Akademie. Berl. 1853. (1⅓ Thlr.)
J. W. Miles: Philosophical Theology, or Ultimate Grounds of all Religious Belief based on Reason. Lond. Trübner. 1853. (6 Sh.)
J. St. Mill: A System of Logic Rationative and Inductive. Third and cheaper Edition. Lond. Parker 1853. (25 Sh.)

J. D. Morell: The Philosophical Tendencies of the Age. Lond. 1853. (3 Sh.)
Morgan's Investigation of Trinity of Plato. New Edit. Lond. 1853. (4 Sh.)
An Elementary Treatise on Logic. By the Author of „Antidote to Infidelity." Lond. 1852.
Rudiments of Art of. Logic. Translated from Aldrich. 6th. Edit. Lond. 1853. (3½ Sh.)
J. M'Cosh: The Method of the Divine Governement, Moral and Physical. Edinb. Sutherland 1853. (12 Sh.)
J. G. M'Vicar: An Inquiry into Human Nature. Edinburgh. Sutherland. 1853. (7½ Sh.)
M. Napier: Lord Bacon and Sir Walter Raleigh; Critical and Biographical Essays. Cambridge. Macmillian. 1853. (7½ Sh.)
L. Noack: Christenthum und Humanismus. Oder das religiöse Bewußtseyn Jesu und die Erlösungsthatsache des Christenthums. Rudolstadt 1853. (12 Sgr.)
J. Oginski: Die Idee der Person. Habilitationsschrift. Bresl. 1853. (10 Sgr.)
A. Peip: Die Wissenschaft u. das geschichtliche Christenthum. Vorwort zu einem Grundriß d. christl. Wissensch. Berl. 1853. (7½ Sgr.)
M. Perty: Ueb. d. Bedeutung der Anthropologie für Naturwissenschaft u. Philosophie. Ein Vortrag &c. Bern 1853. (6 Sgr.)
G. Ramsey: Introduction to Mental-Philosophy etc. Lond 1852. (7½ Sh.)
H. Ritter: Versuch zur Verständigung über d. neueste deutsche Philos. seit Kant. Besonders abgedruckt aus d. Allg. Monatsschrift f. Wissenschaft u. Lit. Braunschw. 1853. (22½ Sgr.)
Derselbe: Geschichte der christlichen Philosophie. 8ter Thl. Auch unter d. Titel: Gesch. d, Philos. 12ter Thl. Hamb. 1853 (3 Thlr.)
K. Rosenkranz: Aesthetik des Häßlichen. Königsb. 1853. (2 Thlr. 12 Sgr.)
J. Scheinert: Die christliche Religion. Königsb. 1853. (2 Thlr. 8 Sgr.)
K. Schmidt: Die Harmonie der Welten. Lpz. 1853. (1 Thlr.)
Stuart: Outlines of Mental and Moral Science. 2d Edit. Lond. 1853. (2½ Sh.)
H. W. J. Thiersch: Politik u. Philosophie in ihrem Verhältniß zur Religion unter Trajanus, Hadrianus u. den beiden Antoninen. Marburg 1853. (5 Sgr.)
A. J. Vitringa: Disquisitio de Protagorae vita et philosophia. Groningae. P. van Zweeden. 1852.
J. J. Wagner: Metaphysik oder das Weltgesetz nebst Einleitung in die Philos. u. Abriß d. Gesch. d. Philos. Aus dessen Vorträgen u. handschriftl. Nachlaß herausg. von P. L. Adam. Der nachgelass. Schriften 1r Theil. Ulm 1853. (16 Sgr.)
Derselbe: Logik oder d. Erkenntnißsystem nebst d. Idee des Sprachsystems. Nach dessen Vorträgen u. s. w. Der nachgelass. Schriften 2r Thl. Ulm 1853. (12 Sgr.)
Ders.: Naturphilosophie oder die Welttafel. Aus dessen Vorträgen u. s. w. D. nachgelass. Schriften 3r Thl. Ulm 1853. (24 Sg.)
Ders.: Anthropologie. Nach dessen Vorträgen u. s. w. 4r Thl. Ulm 1853. (12 Sgr.)
S. Warren; The Intellectual and Moral Development of the Present Age. Lond. Blackwood. 1853. (2½ Sh.)

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

